إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني

د. كريم أبو حلاوة*

إلى... سعد الله ونوس
.. نذرف عليك المداد
لأننا «محكومون بالأمل»

ينبه التداول الواسع لمفهوم المجتمع المدني *Civil Society* في الخطاب الثقافي العربي، إلى ضرورة العمل على المستوى المفاهيمي لتأصيل هذا المفهوم، عبر إعادة صياغته وتحديد مدلولاته النظرية والعملية، مما يستدعي رصد مكوناته المعرفية والعودة إلى الفضاء الزماني المكاني الذي شهد ولادته لرسم الملامح العامة للتطورات والتمايزات التي طرأت عليه في سياق صعود أوروبا الصناعية الرأسمالية، باقتصادها وفلسفاتها وحراكها الاجتماعي، الإصلاحي المتدرج والثوري التغييري، أي في جملة العوامل والأحداث التي ساهمت في تكريس قطيعة متعددة الوجوه مع عالم العصور الوسطى.

---

* المركز العربي للدراسات الاستراتيجية - دمشق - سوريا.

ونظراً للطابع الإشكالي الذي ينطوي عليه مفهوم المجتمع المدني، باعتباره تجريداً ذهنياً لواقع اجتماعي شديد التعقيد والتباين، يزخر بالتناقضات ولا يتوقف عن التغيير، عمدت هذه الدراسة إلى تحديد أولوياتها وخياراتها المنهجية التي تهدف إلى التقاط الجوهري والدال في مسيرة تمتد قرابة ثلاثة قرون، ولا يعني ذلك ان ما يتم استبعاده أو إهماله لا يتصل بموضوع البحث أو يساهم في إضاءة جوانبه العديدة.

من هنا كان الخيار منصباً على تحديد مكونات مفهوم المجتمع المدني النظرية، كما تبلورت في إطار النظرية الليبرالية بمفرداتها الأساسية: العقد الاجتماعي مقابل نظريات الحق الإلهي للملوك، التعددية السياسية بديلاً للحكم المطلق، إقرار حق المواطنة والحريات العامة في الحياة والملكية والعمل والرأي والمعتقد بعد أن كانت هذه الحريات مقتصرة على الملك والنبلاء، أي على أقلية أرستقراطية تمتلك حق التصرف في شؤون الدنيا والآخرة، وأخيراً الانتقال إلى مبدأ سيادة الأمة المشتق من حق المواطنة الذي جاء تعبيراً عن تجاوز الانتماء التقليدية في صيغها الدينية والمذهبية والاثنية، باتجاه علاقات اجتماعية طوعية وتعاقدية وحرة، ينتظم فيها الأفراد لتحقيق غايات ومصالح مشتركة[1]. وقد جاء مبدأ فصل السلطات واستقلالية الأجهزة القضائية والتشريعية عن السلطة التنفيذية ليحد من تمركز السلطات، ويعيق إمكانية التحكم غير الشرعي في شؤون الدولة والمجتمع.

وبالاعتماد على الطبيعة التاريخية لمفهوم المجتمع المدني، كان الخيار الثاني منصباً على معاينة التطورات والتمفصلات والانقطاعات الدلالية التي شهدها المفهوم خلال تاريخه الطويل. وهذا ما يحيل على أهمية تقصي المنظومة المفاهيمية التي شكل جزءاً منها، كما ظهرت عند عدد من المفكرين أمثال: هوبز، ولوك، وروسو في مرحلة أولى، ومن ثم متابعة التحولات والإضافات التي طرأت عليه عند كل من هيغل، وماركس، وغرامشي، والتوقف عند الرهانات النظرية، والتوظيفات الأيديولوجية، والآفاق المعاصرة التي أكسبته المزيد من الأهمية على ضوء التغيرات والتحولات الكبرى التي شهدها العالم في السنوات القليلة الماضية.

على أن معرفة تاريخية المفهوم، وتحديد مرتكزاته المعرفية والأيديولوجية، ومن ثم علاقته بالمفاهيم الأخرى الحافة والمحيطة ليست غاية هذه الدراسة ولا هدفها الوحيد، بل هي المقدمة الضرورية لمعاينة وفهم أسباب شيوع وانتشار المفهوم في الخطاب الثقافي والسياسي العربي والدلالات الجديدة التي يكتسبها، والتي لا تنفصل عن الإشكاليات التي تثيرها هجرة المفاهيم، وانتقالها من فضاء ثقافي وحضاري، كالفضاء الثقافي الغربي عموماً، إلى فضاء مغاير كالفضاء الثقافي العربي الراهن.

يندرج في هذا السياق التعرف على الكيفيات المختلفة التي حاول الفكر العربي المعاصر عموماً والسوسيولوجي منه بصفة خاصة نقل وتبيئة مفاهيم مثل: الديمقراطية، المجتمع المدني، الحداثة، المعلوماتية.. الخ. غير أن تلك المحاولات المتعثرة إلى حد بعيد لا تمنع البحث في الإشكاليات التي يثيرها مفهوم المجتمع المدني في حقل تداوله العربي الجديد، بل تبين ضرورة تحديد وتحليل العقبات والعوائق المعرفية والأيديولوجية، وعلى المستويين النظري والاجتماعي، التي تحول دون تحوله إلى جزء عضوي من الثقافة العربية المعاصرة رغم شيوع استخدامه في الآونة الأخيرة.

أولا: محاولة تعريف

قبل التعرف على مفهوم المجتمع المدني كما تجلى وتم تداوله في الخطاب العربي المعاصر، لابد من الانطلاق من تعريف إجرائي يهدف إلى توضيح وضبط الأسس التي يقوم عليها، خصوصاً وأن شيوع استخدامه قد زاد من تشوشه واضطرابه وحجب ضرورات التفكير في تأصيله النظري، وغيب إلى حد كبير إمكانية تناوله النقدي.

يعرّف المجتمع المدني على نحو إجرائي بأنه جملة «المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال نسبي عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة منها:

أغراض سياسية كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني، ومثال ذلك الأحزاب السياسية، ومنها غايات نقابية كالدفاع عن المصالح الاقتصادية لأعضاء النقابة، والارتفاع بمستوى المهنة والتعبير عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الكتاب والمثقفين والجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي وفقاً لاتجاهات أعضاء كل جمعية، ومنها أغراض اجتماعية للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية. وبالتالي، يمكن القول إن العناصر البارزة لمؤسسات المجتمع المدني هي: الأحزاب السياسية، النقابات العمالية، الاتحادات المهنية، الجمعيات الثقافية والاجتماعية»(٢).

يبين التحليل النقدي للتعريف الإجرائي السابق أن جوهر المجتمع المدني ينطوي على أربعة عناصر رئيسية، يتمثل العنصر الأول بفكرة «الطوعية»، أو على الأصح المشاركة الطوعية التي تميز تكوينات وبنى المجتمع المدني عن باقي التكوينات الاجتماعية المفروضة أو المتوارثة تحت أي اعتبار. ويشير العنصر الثاني إلى فكرة «المؤسسية» التي تطال مجمل الحياة الحضارية تقريباً، والتي تشمل مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولعل ما يميز مجتمعات العالم الثالث، ومنها مجتمعنا العربي، الحضور الطاغي للمؤسسات، وغياب المؤسساتية بوصفها علاقات تعاقدية حرة في ظل سيادة القانون. في حين يتعلق العنصر الثالث «بالغاية» و«الدور»

الذي تقوم به هذه التنظيمات، والأهمية الكبرى لاستقلالها عن السلطة وهيمنة الدولة. من حيث هي تنظيمات اجتماعية تعمل في سياق وروابط تشير إلى علاقات التضامن والتماسك أوالصراع والتنافس الاجتماعيين. آخر هذه العناصر يكمن في ضرورة النظر إلى مفهوم المجتمع المدني باعتباره جزءاً من منظومة مفاهيمية أوسع تشتمل على مفاهيم مثل: الفردية، المواطنة، حقوق الإنسان، المشاركة السياسية، الشرعية الدستورية... الخ.

غير أن التعريف السابق - ومن خلال حرصه على جمع العناصر موضع الاتفاق بين التوجهات المختلفة والمتعددة - يتجاهل البعد التاريخي لمفهوم المجتمع المدني، ويقصي ضرورات تتبع سيرته وتطوره، مما يعني إهمال الخبرة التاريخية التي يصعب تجاهلها عند محاولة تجريد المفهوم بدعوى الإجرائية وضروراتها. كما أنه يستبعد ويهمل تلازم نشوء المجتمع المدني، على الأقل في صيغته الأوروبية مع التشكيلة الرأسمالية وأيديولوجيتها القائمة على حرية السوق اقتصادياً، والسلطة المستمدة من إرادة الأمة سياسياً، وعلى مفهوم المواطنة قانونياً. وستتضح أهمية هذه التحديدات عند مناقشة الصيغ والاستخدامات الأيديولوجية لمفهوم المجتمع المدني عربياً، فعندما تعلق الأمر بالعودة إلى التاريخ للبحث عن أشكال وتنظيمات يمكن تأويلها على أنها تمظهرات لتواجد المجتمع المدني في التاريخ العربي، أدى ذلك إلى العديد من الاختلاطات، وتسبب في الكشف عن إشكاليات جديدة على صعيد النظرية، كما على صعيد الواقع التطبيقي.

ثانياً: بعض مظاهر الاضطراب المفاهيمي

يبدو أن محاولات الفكر العربي المعاصر لإيجاد مفاهيم ومصطلحات بديلة للمفاهيم الغربية، تشكل حالة خاصة من حالات مقاومة الفكر الغربي. لكن هذه البدائل أيديولوجية بالدرجة الأولى، فهي تفتقر إلى التسويغ المعرفي من جهة، وتهدر السياق التاريخي الذي أنتج تلك المفاهيم من جهة أخرى، فمفاهيم مثل المجتمع الأهلي بدلاً من المجتمع المدني، والجماعة عوضاً عن المجتمع، وتصور المؤمن مقابل المواطن، وما يسميه البعض بحقوق الإنسان في الإسلام بمواجهة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإن كانت أقرب إلى المخزون الثقافي والمخيال الاجتماعي للعرب، تقوم بعملية معاوضة وهمية تهدف إلى تعزيز نزعة الاستغناء عن الآخر، واعتباره عدواً وغازياً هكذا بالجملة، مما يعني التخلي الطوعي عن منجزات العلم والثقافة الحديثين، ومواجهة التحدي الغربي بالمزيد من التراجع والانحسار على المستوى الحضاري، وبالمزيد من وهم القوة والحماس على المستوى الواقعي.

تفتقر الرؤية السابقة للغرب بالمطلق - مثل الرؤية المقابلة التي تدعو إلى التبني شبه التام لكل ماهو غربي - إلى القدرة على تحليل ونقد الآخر. فالمعرفة النقدية بالغرب تكشف عن ازدواجيته،

فهو من جهة غازٍ ومحتل ومعاد لثقافات العالم الأخرى، ونحن جزء منها، وهو من جهة ثانية ممثل التقدم العلمي والتقني، وقد قدم للبشرية عبر إنجازاته الحضارية وثورته التقنية مفاهيم حقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، والتي تتواجد بلا شك في ثقافات الأمم والشعوب الأخرى بصيغ ودرجات متفاوتة. فهل تقتضي الحكمة أن نسوي هذه بتلك، وهل يمكن مواجهة الغرب بشكل جاد دون الاستفادة من معطيات العلم والتقنية المعاصرة، ودون الاطلاع والمتابعة النقدية للتطورات والثورات التي أنجزها الغرب في ميادين السياسة والاقتصاد والإنسانيات والمعلوماتية، أي دون التملك النقدي للأدوات المعرفية والمنهجيات الحديثة التي تمكننا من فهم ذواتنا وفهم الآخر؟

على ضوء الملاحظات السابقة، يشكل الاعتراض القائل إن مفهوم المجتمع المدني مفهوم غربي رفضاً شكلانياً للهيمنة الغربية. وإن كان المجتمع المدني قد ارتبط أساساً - وبمعناه الحديث - بخبرات التطور السياسي في الغرب الرأسمالي الصناعي، فإن هذا لايعني بالضرورة إعادة التجربة الغربية للتحديث، وإلا فإننا نسلم مع النزعة المركزية الأوروبية بوجود طريق واحد للتطور الإنساني مطوحين بالخصوصيات التاريخية للمجتمعات الأخرى.

ومن بين أكثر الاختلاطات انتشاراً في الخطاب العربي المعاصر، والتي تستدعي التوقف عندها تحليلياً ومن أبرزها مقولة «المجتمع الأهلي» التي لقيت رواجاً واسعاً بسبب قربها من الخبرة العربية الحديثة، وكذلك بسبب إيحاءاتها الدينية الإسلامية. فما المقصود بالمجتمع الأهلي؟

تشتمل علاقات المجتمع الأهلي على السمات التي تميز المجتمعات التقليدية، من عائلية وعشائرية وقبلية وطائفية، كما تنطوي على التراتبات الاجتماعية الكلاسيكية التي تنظم وتضبط العلاقات بين البشر، كعلاقة السيد والعبد، الرجل والمرأة، المؤمن وغير المؤمن... إلخ[٣]. وهي علاقات اجتماعية تراتبية قسرية تستند إلى روابط القرابة والجوار، تحتل فيها الأسرة بمعنى العائلة الممتدة دوراً مركزياً، فسكن الأسرة والروابط القرابية بينها، وعلاقات الجوار المكانية (الحارة - الحي) كانت تشكل حماية للناس في مواجهة الغرباء، ورموز الدولة آنذاك. كما أن العلاقات الحميمة التي كانت قائمة بالأساس على بساطة الحياة، هي التي تفسر الحنين إلى تلك العلاقات، وتعبر في الوقت نفسه عن التضامن الاجتماعي القوي نسبياً والفعال المستند إلى مجموعة من التقاليد والأخلاقيات الاجتماعية التي تستمد فاعليتها من رسوخها في حياة الجماعة، ومن أصولها الدينية التي يعاد إنتاجها عبر عملية التربية، ونقل الإرث الثقافي المخزون في الذاكرة الاجتماعية. وليست الروابط القرابية سوى شكل من أشكال التماسك الاجتماعي إضافة إلى روابط أخرى كانت تجمع أهل الحرف والمهن، وتنظم العمل والعلاقات داخل قطاع

الإنتاج الحرفي الذي عرف ازدهاراً واسعاً في فترات متباينة من تاريخ المدن العربية الكبرى (القاهرة، فاس، دمشق، بغداد...)، والنشاط المديني الذي تركز بالأساس في التجارة والإنتاج الحرفي والذي انتظم بما يسمى «الأصناف» أو «الطوائف» الحرفية التي اعتمدت تراتبية شبيهة بتراتبية المتصوفة، ابتداءً من المريد إلى الصانع إلى المعلم إلى شيخ الحرفة إلى شيخ السوق. وهذه المراتب تقوم على أعراف وطقوس وأخلاقيات تميز بين مرتبة وأخرى في المعرفة والقيمة، أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة «سر المهنة».

ولعل من الأسباب التي زادت في تعقيد إشكالية العلاقات بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي تميز الأخير باستقلال نسبي عن الدولة ومؤسساتها التي كانت بالأصل قليلة وضعيفة (السلطنة العثمانية)، وقيامه (الأهلي) بأدوار التنظيم الاجتماعي والتعليم وتقديم بعض الخدمات الصحية والاجتماعية عبر مؤسسات متجذرة في التاريخ مثل: الزكاة والوقف، إضافة إلى الزوايا والتكايا والمستشفيات التي ذكرها «محمد كرد علي» في مدن بلاد الشام، والتي يمكن أن نجد ما يقابلها في مصر والمغرب والخليج العربي وغيرها[٤]. لكن التشابه السابق الناتج عن القيام ببعض الوظائف والأدوار وخصوصاً في فترات ضعف أو غياب الدولة لا يعني التطابق ولا يبرر التماثل الذي يقول به بعض المفكرين العرب.

فالتغيرات العديدة التي طرأت على الحياة الاجتماعية بمستوياتها كافة (السياسية - الاقتصادية - الثقافية) قد أضعفت الولاء الأهلي، وجاء الانتقال التدريجي من العائلة الممتدة إلى العائلة النووية/ المحدودة التي تقتصر على الأب والأم والأولاد، ليضع حداً للروابط القرابية والمكانية التي كانت سائدة بنسب ودرجات متفاوتة. ومن ثم ساهمت المحاولات التي قامت بها الدولة الوطنية حديثة الاستقلال، في سياق تحديث أجهزتها، وإعادة توزيع الدخل الوطني، في إضعاف الولاء الأهلي، وإشراك أعداد كبيرة من المواطنين في العملية السياسية، التي منطلقها الانتماء إلى الوطن. ومع ذلك بقيت الانتماءات الأخرى متخفية تحت السطح بانتظار أي فرصة للظهور، وخصوصاً في فترات الحرب الأهلية والاضطراب الاجتماعي (لبنان - السودان - اليمن). مما يعني ضرورة إعادة النظر في محددات الانتماء، وأهمية تجاوزها للولاءات التقليدية، على أساس حق المواطنة للجميع.

إن ما حصل في إطار المجتمع العربي في القرن الأخير، من تغير شبه كامل في نظم الإنتاج والاستهلاك والتعاون والعلاقات الأسرية والمدينية، كما في طرق التعبير ونظم الأخلاق والمطامح والآمال، ليس انقلابا شاملاً في بنية المجتمع المدني كما يرى «برهان غليون»، بل انتقال تدريجي ومتعثر من بنى المجتمع التقليدي إلى علاقات المجتمع الحديث، وبصيغة أدق من بنى المجتمع الأهلي إلى الإرهاصات الأولى لبنى المجتمع المدني[٥].

تشكل هذه المرحلة الانتقالية من المجتمع الأهلي إلى المجتمع المدني فترة مخاض صعبة، منفتحة على ممكنات عديدة، يعتمد انتصار إحداها على موازين القوى الاجتماعية، واستراتيجيات التطور المتاحة على الصعيدين الداخلي والعالمي.

لايقتصر التشوش المفاهيمي على العلاقة التي تجمع وتفرق بأن معاً بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي، بل يمتد ليشمل جملة من الاختلاطات بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، وكذلك بين المجتمع المدني ومجتمع المدينة وغيرها. ولا يقل خطورة عما سبق التوظيف الأيديولوجي المباشر للمفهوم. حيث يرى البعض من المجتمع المدني ما يساوي حرية السوق فقط وأيديولوجيتها المبنية على إعلاء شأن الفردية وقيم التنافس والربح وشيوع الاستهلاك، علماً بأن المرحلة الليبرالية على المستوى الاقتصادي ليست إلا فترة قصيرة في حياة الرأسمالية التي سرعان ما انتقلت إلى المرحلة الاحتكارية مع التجمعات العملاقة والشركات عابرة الجنسية والقارات.

ما يستحق الاهتمام بالمعنيين المعرفي والسياسي، يتجاوز قبول ورفض المفاهيم الغربية، ويتصل بقدرة مجتمعاتنا على تخليق أشكال وأنماط جديدة في الإدارة والتنظيم تتناسب وخصوصياتنا الفعلية أو المفترضة، ولا تتوانى عن الاستفادة من تجارب وخبرات الآخرين، عندئذٍ يفرز المستوى التنظيري ويوصف مفاهيم ومصطلحات مطابقة باعتبار أن إنتاج المفاهيم واحد من فعاليات الفلسفة المعاصرة، بل ومعيار لاشتغالها وحيويتها.

ثالثا: المجتمع المدني والدولة وإشكاليات التلازم والانفصال

يحتوي الفكر السياسي الحديث الممتد من هوبز إلى هيغل، على ثلاثة تصورات رئيسية للدولة: الدولة السياسية بوصفها نفياً راديكالياً تلغي السلطة الطبيعية وتتغلب عليها. وهي بهذا المعنى تجديد بالمقارنة مع مرحلة التطور البشري التي تسبق الدولة (هوبز - روسو). والدولة بوصفها حفظاً وتنظيماً للمجتمع الطبيعي، وهي وفقاً لهذا التحليل ليست بديلاً عن المرحلة التي سبقتها فقط، بل سيرورة تقوم بتنشيطها وإكمالها (لوك - كانط). وأخيراً الدولة باعتبارها حفظاً وتعالياً Transcentendal لمجتمع ما قبل الدولة (هيغل)[٦]. وذلك بمعنى أن الدولة برهة جديدة لا تكمل البرهة التي سبقتها، ولا تكون مؤسسة على النفي المطلق. وبينما تستبعد دولة هوبز وروسو إلى حد كبير دولة الطبيعة، أي السلطة المنظمة للمجتمع في مرحلته الطبيعية، فإن دولة هيغل تحتوي على المجتمع المدني، باعتباره تاريخية المجتمع الطبيعي عند فلاسفة القانون الطبيعي، تحتوي على المجتمع المدني وتتعالى به محولة الكلانية الشكلية المجردة إلى واقعية عضوية. وبهذا تكون مختلفة عن دولة «لوك» أيضا التي تحتوي المجتمع المدني لا لتتعالى به، وإنما لتسوغ وجوده وأهدافه.

وبالمقارنة مع العناصر الثلاثة المذكورة وعبر نقدها يمكن اشتقاق العناصر الأساسية في مذهب «ماركس» عن الدولة وهي:

أ- الدولة بوصفها جهازاً قمعياً (عنف مركز ومنظم في المجتمع)، وهذا هو المفهوم الأداتي للدولة التي هي على طرف نقيض من الدولة الأخلاقية المطلقة والمفترضة.

ب- الدولة بصفتها وسيلة للطبقة المسيطرة وفقاً للقول الشائع: «إن الدولة هي أداة سيطرة طبقة على طبقة أخرى» وصيغ انتشاره العديدة في الأدبيات الماركسية اللاحقة.

جـ- الدولة بوصفها ظاهرة فرعية أو ثانوية بالعلاقة مع المجتمع المدني. ووفقاً لهذه النظرة، ليست الدولة هي التي تكيف وتنظم المجتمع المدني، بل المجتمع المدني هو الذي يكيف الدولة وينظمها. وبهذا نكون أمام تصور «غرامشي» للدولة، الذي يرى أن الدولة ليست منتهية بذاتها - وفقاً للتصور الماركسي المعروف حول نهاية الدولة - بل كجهاز وأداة. والدولة بهذا المعنى مشروطة بالمجتمع ومتفرعة منه، إنها ليست مؤسسة سرمدية، بل مؤسسة انتقالية (بمعنى الجهاز والأداة) حيث يرتبط اختفاؤها بالمجتمع الذي تعبر عنه[7]. وهذا ما دعاه غرامشي «الدولة الموسعة» أي المنظومة السياسية، بشقيها المدني والسياسي.

يمكن للمجتمع المدني إذاً أن يكون مسانداً للدولة أو معارضاً لها. في الحالة الأولى يشكل المجتمع المدني مصدر الشرعية عبر مشاركة منظماته وفئاته الاجتماعية المختلفة في صنع القرار. أما في الحالة الثانية التي تتصدى فيها الدولة بجهازها ومؤسساتها القمعية لكل أشكال التغيير، فتبدو الدولة وكأن المجتمع هو الذي وجد من أجلها لا العكس. مانحة نفسها حق ملاحقة التجمعات والتنظيمات المدنية بشتى وسائل الرقابة والقرارات التي ترتدي صيغة حقوقية عبر الأوامر والقوانين. بهذا المعنى يرى عالم الاجتماع الكبير ماكس فيبر Weber أن «الدولة هي احتكار العنف الجسدي المشروع»، وهي بهذا المعنى أداة تنظيم تنطوي على ثنائية السلطة والجهاز[8].

نلاحظ مما سبق تداخل وتفاعل أدوار الدولة والمجتمع المدني عبر توافقهما تارة وتعارضهما تارة أخرى، فالدولة تنظم تعاملات الأفراد من خلال القوانين والقواعد، كما أن المصالح الاجتماعية للأفراد يمكن أن تخترق نظام الدولة وتحتل وظائف معينة فيها[9]. والعلاقة الجدلية المبنية على الحوار والاعتراف بالآخر، القائمة بين السلطة السياسية الممثلة بالدولة وبين التنظيمات السياسية والأحزاب الممثلة للمجتمع، إضافة إلى التداول السلمي للسلطة والذي يكرسه القانون ويكفل آليات عمله، هو ضمانة عدم تصلب النخب الحاكمة وتفردها بالسلطة، كما أنها الآلية الفعالة لتجنب هذه المجتمعات أشكال الصراعات غير المثمرة، بل والمدمرة تاريخياً، كالصراعات

الدينية أو المذهبية أو الاثنية، والتي أياً كان الطرف الرابح فيهم فإن المجتمع ككل هو الخاسر الأكبر. وهذا لا يعني كما يتبادر إلى الذهن ان المجتمع المدني خال من الصراعات، بل العكس، إنه يحبل بمختلف أشكال الصراع (الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، السياسية) لكنه يقوننها ويضعها في مسارب وصيغ تفضي إلى الانتقال إلى أشكال جديدة من التطور تختزنها المجتمعات في طور الممكن والمحتمل وتحددها موازين وتحالفات القوى الاجتماعية المختلفة.

ثمة تطور مثير للاهتمام أخذ يفصح عن نفسه فيما يخص العلاقة بين الدولة والمجتمع. فبعد أن استحوذت الدولة - ولفترة طويلة - على اهتمام الباحثين والمفكرين (هوبز - هيغل -ماركس - لينين - ماكس فيبر - ريمون آرون...) لدرجة أصبح الحديث فيها ممكناً عن ظاهرة الإعجاب بالنموذج الدولتي (سلباً أو إيجاباً)، وحصر الاهتمام بالدولة على حساب أشكال الممارسة الاجتماعية الأخرى، أخذ الاهتمام ينصب تدريجياً على اكتشاف الممارسات الاجتماعية حتى تبوأت موضوعات مثل: الحركات الاجتماعية والطلابية والنسوية، الهامشيون، المميزون عنصرياً... إلخ، مكانة خاصة في الدراسات السوسيولوجية والسوسيوثقافية المعاصرة[١٠]. فمع غرامشي ودراساته عن المجتمع المدني والمثقفين بدأ تحول وجد استطالاته في دراسات مدرسة فرانكفورت (أدرنو - ماركوز - هابرماس) وصولاً إلى التركيز على الرأسمال الرمزي، وإعادة الاهتمام للفاعلين الاجتماعيين Social Actors في أعمال عالم الاجتماع المعاصر بيير بورديو، وما رافق ذلك من انشغال واسع بحقوق الإنسان وحرياته قد جعل من الديمقراطية أحد مرتكزات الفكر السوسيولوجي المعاصر الذي حاول - في بعض رموزه - اكتشاف مزايا الليبرالية من جديد، بل أكثر من ذلك بدأ الحديث يتسع ليطال أشكالاً جديدة من التنظيم الاجتماعي تتجاوز الأفق الليبرالي رغم تأسسها عليه. هكذا عبرت كتابات «جون رولز» في مؤلفه «نظرية العدالة»[١١]، وآراء نعوم تشومسكي في «ردع الديمقراطية» عن نزوع متزايد لتوسيع آفاق الفهم الديمقراطي عبر ربطه بالعدالة الاجتماعية ومعالجة المشكلات التي تعترض التطور الديمقراطي بالمزيد من الديمقراطية.

رابعاً: المجتمع المدني والهيمنة

يقول غرامشي في أحد النصوص الهامة من دفاتر السجن: «ما نستطيع أن نفعله حتى هذه اللحظة، هو تثبيت مستويين فوقيين أساسيين، الأول يمكن أن يدعى المجتمع المدني، الذي هو مجموع التنظيمات التي تسمى (خاصة) والثاني هو المجتمع السياسي أو الدولة. هذان المستويان ينطويان من جهة أولى على وظيفة الهيمنة حيث إن الطبقة المسيطرة تمارس سيطرتها على المجتمع، ومن جهة ثانية تمارس الهيمنة المباشرة أو دور الحكم من خلال الدولة أو الحكومة الشرعية»[١٢].

يحتوي المجتمع المدني عند غرامشي على العلاقات الثقافية - الأيديولوجية، ويضم النشاط الروحي - العقلي. وإذا كان صحيحاً ما قاله ماركس من أن «المجتمع المدني هو البؤرة المركزية ومسرح التاريخ» فإن المجتمع المدني هو اللحظة الإيجابية والفعالة في التطور التاريخي، وليس الدولة كما ورد عند هيغل. غير أن اللحظة الإيجابية والفعالة، أي المجتمع المدني تمثل الظاهرة التحتية (القاعدة) عند ماركس، بينما هي عند غرامشي لحظة فوق بنيوية (بناء فوقي). وهذا ما يفسر اهتمامه الواسع بقضايا الثقافة واشتغاله المطول والمتعمق بمفهوم المثقفين، عبر التفرقة الشهيرة التي قام بها بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي، ودور الأخير في عملية الهيمنة. في النص المقتطف من «الماضي والحاضر» يتكلم غرامشي عن المجتمع المدني كما يفهمه هيغل، وسرعان ما يوضح أنه يعني به «الهيمنة الثقافية والسياسية، حيث تمارس الطبقة الاجتماعية هيمنتها على كامل المجتمع كاحتواء أخلاقي للدولة»[١٣]. بمعنى أن المجتمع المدني الذي قصده غرامشي عندما أشار إلى هيغل ليس تلك المرحلة البدائية لانفجار التناقضات التي يجب على الدولة أن تتغلب عليها، لكنها المرحلة النهائية من تنظيم المصالح المختلفة المقدمة من القاعدة كمرحلة انتقالية باتجاه الدولة.

لقد أدخل غرامشي قطيعة جديدة في المضمون الدلالي Semantic لمفهوم المجتمع المدني، باعتباره فضاء للتنافس الأيديولوجي. فإذا كان المجتمع السياسي حيزاً للسيطرة بواسطة سلطة الدولة، فإن المجتمع المدني فضاء للهيمنة الثقافية الأيديولوجية، ووظيفة الهيمنة Hegomony هي وظيفة توجيهية للسلطة الرمزية التي تمارس بواسطة التنظيمات التي تدعي أنها خاصة مثل النقابات والمدارس ودور العبادة والهيئات الثقافية المختلفة[١٤].

تتبدى استقلالية الأيديولوجيا في الهيمنة الثقافية باعتبارها رؤية للعالم لا تستمد قوتها وقدرتها من التغلب وفرض السلطة كما هو الأمر في حالة السيطرة، ولا من عقلانية مفترضة أو منطق مجرد، بل من احتضان كتل المجتمع المتجانسة وإقامة اللحمة بينها. كتب غرامشي حول هذا المعنى في إشارة منه إلى ضرورة امتصاص القوى الحليفة من أجل «خلق كتلة سياسية اقتصادية تاريخية متناسقة جديدة من دون تناقضات داخلية». وأضاف موضحاً أن سيادة أي طبقة اجتماعية أو تحالف طبقي تستوجب هيمنتها. «ان تفوق أي كتلة اجتماعية يتخذ شكلين اثنين هما: (السيطرة) و(الإدارة) الثقافية الأخلاقية (الهيمنة)»[١٥]. هذه الهيمنة الثقافية التي لا تعرف مركزاً ولا تأتي عن آلية موحدة، بل هي نشاط متعدد المراكز يقيم تجهيزاته وتنظيماته خارج الدولة، وفي فضاء المجتمع المدني تحديداً، في محاولة منها - الهيمنة - لإقامة سياسة للأيديولوجيا يكون الهدف منها استعادة المجتمع المدني لحقه في ممارسة شرعيته والوصول إلى سيادته على مكونات وجوده الخاصة. بهذا يكون غرامشي أول من استعمل مفهوم الهيمنة بمعنى

القيادة، وإيجاد سياسة ثقافية تهدف إلى تنسيق وتوحيد مواقف الفئات والطبقات الاجتماعية كمقدمة لابد منها لتحقيق السيادة، وذلك من خلال فاعلية الحزب «المثقف الجمعي» وقدرته على حشد وتعبئة كل أصحاب المصلحة في التغيير تحت قيادته، وذلك لأنه يحمل لواء الإصلاح والتغيير، ويسعى لنشر آليات هيمنته الثقافية والسياسية على كامل المجتمع. هكذا يرى غرامشي على غرار «ابن خلدون» ان المطاولة الثقافية هي أساس وشرط المطاولة السياسية.

غير أن التجارب والخبرات الاجتماعية والسياسية التي أعقبت كتابات غرامشي - وخصوصاً في شرق أوروبا - تستدعي إعادة النظر نقدياً في بعض المقولات التي استند إليها في إنجاز تحليلاته. في صلب تلك المقولات يقع مفهوم الحزب البروليتاري الذي يمتاز بصفات الدولة الهيغلية بشموله وتعاليه وقدراته الكلية. فهو المصلح وهو ضامن الإصلاح، وهنا يبرز السؤال: من يضمن صحة الإصلاح الذي يقوم به هذا المصلح الأعظم؟ ومع تثمين الاجتهادات التي قدمها غرامشي - العميقة والصحيحة في معظمها - تبقى هناك ضمانة هامة لم يتحدث عنها بصفة محددة وهي التعددية الحزبية، سواء تعلق الأمر بالطبقة المسيطرة أو تلك التي تمارس عليها السيطرة، هذه التعددية إذا ما اقترنت بوجود مجتمع مدني قوي وفاعل في الأحداث، وموجه للانعطافات التاريخية والاجتماعية الكبرى، هي الضمانة لإصلاح المصلح وتعليم المعلم. وقد تبين أن كل ضعف يصيب المجتمع المدني ومؤسساته المختلفة، يؤدي إلى إضعاف فاعلية الرأي العام، وتراجع الإرادة الجمعية، وهنا تأتي البيروقراطية لتكمل الحلقة التي تؤدي بحزب الطبقة العاملة، الذي يفترض به أن يكون أداة للتحرير، إلى إعادة إنتاج الاستبداد والتوليتارية وحذف التعددية. ويصبح هذا الحزب - الدولة عقلاً وحيداً ينطوي بذاته على اللحظات كلها من معرفية وسياسية وأخلاقية، ويصادر الفعل النقدي، والذي هو - كما يقول غرامشي بحق - الفعل الوحيد المنتج.

خامساً: المجتمع المدني وآفاق التطور الديمقراطي

لن تقوم هذه الدراسة بعرض تاريخي لأشكال الحكم الديمقراطي، كما ظهرت وتم تداولها في العديد من تجارب الشعوب، كما وأنها لن تتوقف عند اشتقاقها اللغوي كما ورد عند اليونان. ورغم ما لعرض كهذا من فوائد من الناحيتين المفاهيمية والتاريخية، ولكون تحليل كهذا متوفر في معظم الكتب والدراسات التي تناولت المسألة الديمقراطية فإن ما سنحاوله هو تبيان الخصائص والأسس التي تشكل قوام الديمقراطية ومتابعة التغيرات التي طالت هذا المفهوم من حيث شموله وتضمنه، للتوقف عند أهم الانتقالات الدلالية التي يعود إليها الفضل في وصول الديمقراطية بفهمها الراهن إلى ماهي عليه، ومن ثم سنحاول استكشاف آفاق العلاقة التي تربط الديمقراطية بالمجتمع المدني من خلال الإجابة على السؤالين التاليين: ماهي الأبعاد الديمقراطية التي تنطوي

عليها ممارسات المجتمعات المدنية المعاصرة، أي اكتشاف مدى تأصيل التقاليد الديمقراطية داخل بنى ومؤسسات المجتمعات المدنية؟ والسؤال الثاني هو: ماهي ممكنات استنباط أشكال وعلاقات ديمقراطية جديدة داخل بنى كل مجتمع مدني على حدة، والتي تجسد الخصوصية الاجتماعية والحضارية لكل مجتمع، بمعنى ماهي إمكانيات وقدرات المجتمع المدني المعني على ابتكار استجاباته وحلوله ورفع سوية أدائه الديمقراطي تبعاً للمستجدات؟

حيث إن الديمقراطية في أحد أهم وجوهها هي الدور الذي يقوم به الناس لتحديد واختيار نموذج الدولة التي تحدد بدورها الحقوق والواجبات لكل المواطنين تبعاً للتشريعات والقوانين، فإن وجود الديمقراطية وتعميقها متوقف إلى حد كبير على القيام بهذا الدور[١٦].

وبالعودة إلى الأسس التي قامت عليها الليبرالية بوجهيها السياسي والاقتصادي، والتي يمكن تكثيفها بحقوق المواطن وحرياته العامة في التملك والتعبير والمعتقد والتحزب...إلخ، والتي تشكل الأرضية الأساسية التي تطورت منها أشكال التنظيم الديمقراطي المختلفة، يتكشف الارتباط الواضح بين الليبرالية والديمقراطية، على الرغم من التطورات التي رافقت ظهور البرجوازية وتطورها، من مرحلة المنافسة «دعه يعمل دعه يمر» إلى مرحلة السيطرة الشمولية «الامبريالية».

غير أن الليبرالية من وجهة نظر نقادها تعبير عن المساواة الشكلية والمجردة، أي المساواة القانونية بين المواطنين، بما يكفل حرية الأقوياء والمالكين، ويبقي على الطابع التناحري للعلاقة بين الفئات والطبقات الاجتماعية، ويضفي في الوقت نفسه الصفة القانونية على الاستغلال الذي يمارس داخل المجتمع الرأسمالي. إن الانتقادات السابقة على أهميتها وصحة الكثير من الاعتراضات التي تثيرها، لاينبغي أن تقلل من أهمية الإنجازات الديمقراطية التي حققتها المجتمعات الرأسمالية الغربية، والتي جاءت في الأغلب الأعم، نتيجة صراع طويل خاضته شرائح وفئات واسعة من المجتمعات المدنية في تلك البلدان. إضافة إلى أن أهم المكتسبات الديمقراطية قد جاءت كإضافة متأخرة إلى سوق المجتمع التنافسي والدولة الليبرالية[١٧]. فمثلاً كفل قانون الحقوق في انكلترا The Bill of Rights - الذي أصدرته ثورة ١٦٦٨ والتي أطاحت بالملك جيمس الثاني - حرية الرأي للبروتستانت فقط[١٨]. ولم يتم القضاء على الرق الرسمي في أمريكا إلا بعد حرب أهلية طويلة ١٨٦٥. وقد بقي حق الانتخاب في فرنسا قاصراً على أصحاب الملكية ومن يدفعون حداً أدنى من الضرائب، مما يدفع بمن عرفوا بالمساواتيين The Levellers في كل من فرنسا «بابوف» وانكلترا «كرومويل» إلى المطالبة بحق الناس جميعاً في المواطنة والانتخاب.

سادساً: الديمقراطية والمجتمع المدني عربياً

لعل من أبرز التحديات التي تواجه المجتمع المدني في العالم العربي راهناً، وترسم إلى حد بعيد ملامح تطوره المستقبلية، هو التحدي الديمقراطي. فالديمقراطية ليست نظام سياسي ناجز ونهائي بقدر ماهي أسلوب في الحياة تزداد نجاعته بقدر مطاولته كافة مجالات المجتمع، في المؤسسات والمدارس والأحزاب والنقابات والمصانع والجامعات وأشكال التنشئة والتربية وصيغ التنظيم والإدارة.. إلخ.

ولا يحتاج الخطاب الثقافي العربي إلى تأكيد أهمية الديمقراطية وبيان ضروراتها، حيث تشكل تلك الأهمية القاسم المشترك لمعظم التيارات الفكرية والسياسية على الساحة العربية، على الأقل في مستوى خطابها المعلن والرسمي، وإن اختلفت وجهات النظر في مقومات هذه الديمقراطية ومرجعياتها وسبل تحقيقها. حيث يمكن القول إن الوعي المتزايد لأهمية الشرط الديمقراطي قد أضحى واحدا من سمات الثقافة العربية المعاصرة، رغم بعض الاستثناءات، وبدت محاولات إعاقة أو تأجيل هذا المطلب تضعف وتفقد مصداقيتها تدريجيا. ولم يعد مستساغاً القول بأولوية الوحدة أو العدالة أو التنمية، بعد أن ثبت أن تأجيل هذا المطلب ووضعه في آخر قائمة الأولويات لم يسفر عن الإخفاق في تحقيق تلك الأهداف فحسب، بل كان سبباً جوهرياً في ذلك الإخفاق، وهو بهذا المعنى قد ساهم في تفسيره.

وحيث إن المجتمع المدني يشكل الفضاء الذي تستطيع الثقافة أن تقوم بأدوارها ووظائفها من خلاله، فإن الشرط المتمم لذلك إنما يكمن في قدرة هذه الثقافة على تحديد قضاياها ومشكلاتها وإمكانياتها في مواجهة التحديات التي تواجه العرب في أواخر القرن العشرين، وقد بات جلياً أنه بغير حرية الفكر والرأي وسيادة المناخ الديمقراطي، تعجز الثقافة عن تحقيق تراكمها الضروري، وارتياد آفاق البحث واجتراح الحلول، فالثقافة والديمقراطية بهذا المعنى صنوان، بمعنى أن منطلق الثقافة هو البحث المستمر عن الحقيقة/الحقائق، والبحث عن كيفيات مناسبة للتفاعل مع المحيط طبيعياً كان أم اجتماعياً. ومن الواضح أن ذلك يعني مساءلة الواقع وارتياد مناطقه المجهولة والمهملة، وهو أمر لا يستقيم بغير الحرية ،وامتلاك الرؤية النقدية التي يحتاجها أي جهد بحثي لا يركن إلى المعارف الجاهزة والإجابات السهلة أو الشائعة.

والديمقراطية بهذا المعنى، ليست وصفة جاهزة يمكن استيراد نموذجها الليبرالي الغربي مثلا، أو غيره من النماذج، رغم أهمية الاستفادة منه، من خلال التمييز بين المشترك والعام في الديمقراطية، والخاص المحلي فيها[١٩]. والعام في الديمقراطية هو أنها ذلك النظام السياسي الأكثر تعبيراً عن مقاومة الشعوب لضروب الظلم والقهر والتمييز، والأكثر تجسيداً لتطلعاتها إلى

الحرية والعدالة والمساواة. بهذا المعنى يكون العام في الديمقراطية عنصراً مشتركاً يتواجد في ثقافات الأمم والشعوب بدرجات ونسب متفاوتة. والديمقراطية في جوهرها، إذا أمكن الحديث عن الجوهر، تأكيد على حق الشعوب في تقرير مصيرها وصنع حياتها وفقاً لرؤيتها، وهذا ما يتم السكوت عنه غالباً، بل وتقل أهميته عند الحديث عن الديمقراطية الغربية التي تصدر إلينا مصطبغة بمصالح صانعيها وأطماعهم. ونحن هنا لا نقلل من أهمية الديمقراطية الغربية وتجربتها الخصبة، بقدر ما نشير إلى الطابع المزدوج لحداثة الغرب، فحرية الرأي والاحتكام إلى الشعب بالإضافة إلى المساواة السياسية والقانونية وصولاً إلى التداول السلمي للسلطة استنادا إلى مبدأ الاقتراع المباشر أو التمثيلي، تشكل إسهامات فعلية لتجربة الحداثة الغربية، وهي بقدر ما تطمح لأن تكون أنموذجاً كونياً يحتذى به، بصيغ مباشرة أو مبطنة، بقدر ما تقدم تجربتها التاريخية وعلاقتها مع بلدان العالم الأخرى، والتي مرت بأطوار عديدة، أولها الغزو العسكري وآخرها محاولات الهيمنة الشاملة على مقدراتها ومواردها، تعد أنموذجاً سلبياً يخلق الرفض ويلاقي الاستهجان والمقاومة عند أبناء «جنوب العالم».

تأملات ختامية

لا يحسبن أحد أن المجتمع المدني هو الحل الناجز لكل القضايا والمشكلات التي تعيشها المجتمعات المعاصرة ومنها مجتمعنا العربي، وهو ليس مفهوماً خلاصياً أو وصفة يمكن تعاطيها وتداولها من تجاوز الراهن المأزوم إلى مستقبل مأمول. إنه بصيغة أدق حقل للتنافس وفضاء للصراع، وميدان لعمل القوى الاجتماعية ذات المصالح، وللرؤى والمواقف المختلفة بل والمتناقضة، ميدان منفتح على ممكنات عديدة واحتمالات متعارضة، يتوقف تحقيق بعض منها دون البعض الآخر على إمكانات وبرامج وتحالفات تلك القوى، أي أنه نتاج تشابك علاقات القوة والسلطة والمعرفة المتغيرة بتغير حواملها الاجتماعية واستراتيجيات إدارة الصراع، التي يتبناها كل طرف. وهذا يعني أن المضمون السياسي والأيديولوجي للمجتمع المدني ليس معطى متجانساً محدداً سلفاً، بل يتشكل ويعاد بناؤه في كل مرحلة انطلاقاً من موازين القوى الاجتماعية المكونة له.

لكن المجتمع المدني ليس ميداناً منفتحاً على الاختلاف والتناقض بصيغة قانون الغاب، أي بصيغة تذكر بتناقضات المجتمع الطبيعي السابق على العقد الاجتماعي كما تصوره «هوبز». إنه حقل الإنتاج الاجتماعي بكل ما ينطوي عليه وجود البشر في هيئة اجتماعية منظمة ومنقسمة على ذاتها لإدارة وتسيير أمورها، من علاقات وقوانين وصيغ تعمل وتدار وتراقب ويعاد النظر في آلياتها باستمرار. إن من بين أهم العلاقات التي جاء المجتمع المدني لصياغة إجابات وتقديم تصورات لحلها هي العلاقة بين الفرد والمجتمع، انطلاقاً من نظرة ترى في نماء الفردية وتفتح

وازدهار الشخصية الإنسانية، عملية لا تتعارض مع الجماعة، أي الوصول إلى المجتمعية عبر الفردية واعتماداً عليها لا بتجاوزها الذي لن ينتج إلا رعايا لا مواطنين.

وكان من الضروري تقديم تصورات أخرى تتعلق بالتوتر الذي يطال علاقة الفرد بالمجتمع من جهة، وعلاقة المجتمع المدني بالمجتمع السياسي (الدولة) من جهة أخرى، سواء من حيث حرية الفرد وحرية الآخرين، أو من حيث ملكية الأفراد وملكية المجتمع، أي بصيغة أكثر تكثيفاً تنظيم وإدارة العلاقة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، عبر كل التوسطات والصيغ، التي تتخذ هذه العلاقة منها أشكالاً للتعبير عنها. (طبقات، فئات، منظمات، أحزاب، تيارات...إلخ). وباعتبار أن الصراع الاجتماعي، داخل المجتمعات المدنية الكلاسيكية في أوروبا وأمريكا، كان محكوما بقواعد وقوانين الدولة الدستورية بصيغتها الليبرالية، فقد جاءت نتائجه مصطبغة بالصبغة الليبرالية نفسها، رغم إمكانية الحديث عن فروقات وتمايزات هامة داخل هذه الصيغة العامة. إن إمكانيات وضرورات تطوير تلك القوانين، بل وربما تغييرها، تنفتح على إمكانية تجاوز الصيغة الليبرالية نظرياً، باتجاه التأسيس لصيغ وأشكال مغايرة من التطور، وهذه الإمكانية مشروطة بدرجة تطور المجتمعات المعنية، والكيفيات التي تعالج بها مشكلاتها التقليدية والمستجدة.

بهذا المعنى يصعب الركون إلى القول الرائج هذه الأيام، والذي يرى في الليبرالية الديمقراطية آخر أشكال التطور التاريخي وأعلاها في الوقت نفسه - هذه الفكرة التي راجت في الخطاب الليبرالي المعاصر ذي النزوع المحافظ - والتي تجسدت في خطاب «فرنسيس فوكوياما» في مؤلفه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير».

تأتي صعوبة صياغة تعريف نهائي جامع مانع للمجتمع المدني، من النظر إليه بوصفه سيرورة تاريخية لها تعيناتها وتشخصاتها المعبرة عن خصوصية المجتمعات التي عايشتها. وهكذا يعكس مفهوم المجتمع المدني عند كل من فرغسون وسميث وهيغل وماركس، وبدرجة أقل عند المفكرين المعاصرين (رولز ، جون كين، آدم سيلدمان) إلى حد كبير تناقضات الوجود الحديث ويعبر عنها.

ينطوي مفهوم المجتمع المدني على ثلاثة استخدامات متشابكة رغم تباينها[٢٠]. الاستخدام الأول هو الاستخدام السياسي المباشر، يعود هذا الاستخدام إلى «جون لوك» الذي لم يفرق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي واستخدمهما كمقابل للمجتمع الطبيعي. وفي الكتابات اللاحقة أصبح المجتمع المدني شعاراً لأحزاب سياسية وحركات مختلفة أيديولوجية وفكرية. وهو المعنى الذي وظفه غرامشي بوصفه حقلاً للصراع السياسي والأيديولوجي لتحقيق الهيمنة المضادة.

أما الاستخدام الثاني فيشير إلى المدلول الاجتماعي لمفهوم المجتمع المدني، كمفهوم تحليلي استخدم من قبل علماء الاجتماع، ليصف وربما ليشرح ويفسر ظواهر وهيئات اجتماعية، أو حتى

كمسرح للحوادث يربط بين التحليل الاجتماعي على المستويين (الميكرو والمايكرو سيسيولوجي) الكبير والصغير. وقد تم استخدام مفهوم المجتمع المدني بشكل متزايد وفق هذا المعنى لتوصيف النظام الاجتماعي القائم على أفكار المواطنة والديمقراطية.

في حين ينتج الاستخدام الثالث عن المدلولين السابقين. وهو من الناحية الفلسفية مفهوم معياري، بمعنى أنه يستعمل كغاية أخلاقية. أي أنه رؤية توجيهية تحاول تقديم العلاقة بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع بوصفها تعبيراً عن الخير بما هو غاية أخلاقية(٢١). والمجتمع المدني كمفهوم معياري يؤكد على المصلحة المشتركة في مواجهة ما عرف بالفردية، وكتابات لوك وهيغل، ومن ثم النقد الماركسي الموجه لهيغل، تدور في معظمها حول هذه الإشكالية، ومن ثم حول شكل العلاقة بين الدولة والمجتمع. إن التركيب المفترض للعام والخاص، كما ظهر في الكتابات السابقة، يدل على استمرار الإشكالية، لكنه يشير أيضا إلى تغيرات هامة طرأت على عناصرها المكونة في المجتمعات الديمقراطية على الأقل(٢٢).

في مستوى آخر للتحليل، يفصح مفهوم المجتمع المدني عن ميدان آخر منفصل عن الميادين السابقة ومتداخل معها، وهو ميدان الإنتاج الثقافي والرمزي في المجتمع. والثقافة كنتاج اجتماعي لا تشير إلى مفهوم الثقافة العالمة في مختلف صورها وأشكالها، والممثلة في الفن والأدب والفلسفة والتاريخ فقط، بل تتسع وفقاً لتعريفها الانثروبولوجي «لتتضمن الأعراف والمعايير ورؤى العالم وأساليب الحياة في مجتمع ما، إضافة إلى جوانب الثقافة العالمة»(٢٣). بهذا المعنى تشكل الثقافة حقلاً يمتلك استقلاليته النسبية وينطوي على بعد مستقبلي تتزايد أهميته باستمرار. ففي عالم متغير مليء بالتناقضات، يباشر ثورته التقنية الثالثة التي جعلت العالم المعاصر قرية كونية صغيرة عبر أحداث وسائل الاتصال (الأقمار الصناعية - الانترنيت)، في عالم كهذا أصبحت المعرفة إحدى أهم مظاهر القوة والنفوذ وهذا ما يفسر محاولات احتكارها - خصوصاً في جوانبها المتقدمة - واقتصار العمل فيها على مراكز بحث وجامعات الدول الأكثر تقدماً وبنوك معلوماتها، مما يزيد في حجم الأزمة التي تعيشها ثقافات جنوب العالم وهوامشه، ولقد بات واضحاً أن دخول عالم الغد والمشاركة الفاعلة فيه تشترط امتلاك الثروة - المادية والرمزية - والعمل على مراكمتها وتطويرها كضمانة لعدم خروج تلك المجتمعات أو إخراجها من دائرة الفعل العالمي.

تدل المعطيات السابقة على أهمية الدور الذي تستطيع الثقافة العربية المعاصرة أن تلعبه،

وتوضح حجم التحدي الذي تواجهه بمختلف تياراتها واتجاهاتها. إنه تحدي دخول العصر والمشاركة فيه لا من موقع الاستهلاك والانفعال بما يحدث، بل من موقع المساهمة المنتجة في صياغة المستقبل العربي، هذه الصياغة التي تعني الإجابة على مهمات راهنة لعل في أولوياتها:

أولاً: العمل على تجاوز الصراعات العميقة وغير المثمرة تاريخياً، من عائلية وعشائرية وطائفية وقبلية وعرقية.. الخ، وذلك عبر القيام بتدعيم كل ما يساهم في إيجاد وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي، وما يواكب ذلك من ضرورات تتعلق بالتحديث الاقتصادي لبناء اقتصاد عصري في عالم التكتلات الكبرى والتحالفات، لمواجهة مشاريع مضادة للمشروع العربي، كالنظام الشرق أوسطي في مرحلة أولى، ومن ثم الانتقال إلى بناء المشروع العربي الخاص بدلاً من الاكتفاء بقبول أو رفض المشاريع الأخرى.

ثانياً: اكتشاف أهمية التفكير بـ/والعمل على صياغة عقد اجتماعي عربي جديد، ينظم العلاقة بين الدولة والمجتمع على أسس دستورية، تحل أزمة المشروعية، وذلك ضمن مناخ التعددية السياسية وحرية الرأي والحق في الاختلاف، مما يجعل المشروعية الثقافية تأسيساً للمشروعية السياسية وتعبيراً عنها.

ثالثاً: التأكيد على أهمية الروح النقدية التي تعني - فيما تعنيه - التوقف عن النظر إلى الواقع من خلال الآراء المسبقة والتفسيرات الجاهزة التي تدعي امتلاك الفهم وحيازة الحلول، وهذا يعني ضرورة إخراج الأفكار والنظريات من رؤوسنا لا إخراج رؤوسنا من النظريات. معنى ذلك أن يبدأ المثقفون والمفكرون - وقد بدأ بعضهم - بمراجعة نقدية لبديهياتهم ومناهجهم وأدواتهم المعرفية، كما وفي إرثهم النخبوي الذي مازال يدلل على مأزقية انحسار فاعليتهم. وذلك من خلال مباشرة حوار واسع يمتد ليشمل مختلف الاتجاهات والرؤى والتيارات التي تذخر بها الساحة الثقافية. والحاجة إلى الحوار[٢٤]، لا تقتصر على أبناء المجتمع الواحد، بل تتسع لتطال الحوار بين الشعوب والحضارات والأمم ذات الثقافات المتنوعة، مما يوفر شروطاً أفضل للمجتمعات المهددة بثقافاتها ووجودها الحضاري، ويتيح لها إمكانيات إضافية للتعبير عن نفسها ومقاومة ضروب الهيمنة والتهميش التي تشكل إحدى أبرز سمات عالم اليوم.

الهوامش والمراجع

(١) لاطلاع أفضل على المكونات النظرية للمجتمع المدني كما وردت في كلاسيكيات الفكر الغربي يمكن العودة إلى:
- جون لوك: رسالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، بيروت، ١٩٥٩.
- جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، د.ت.
- Adam Feregson: An ssay on the History of civil so ciety 1778, London, 1980.

(٢) سيف الدين عبدالفتاح اسماعيل: المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الاجتماعية المعاصرة، ندوة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص٢٩٢.

(٣) انظر: صادق جلال العظم: العلمانية والمجتمع المدني، النهج، العدد(٢) شتاء ١٩٩٥، ص١٢٥-١٢٦.

(٤) انظر: وجيه كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ندوة بيروت، ١٩٩٢، ص١٢٥.

(٥) برهان غليون: بناء المجتمع المدني العربي، العوامل الداخلية والخارجية، ندوة بيروت، ١٩٩٢، ص٧٤٠.

(٦) Bobio, Norbirto: civil so ciety in Gramci, 1988. P.72.

(٧) Ibid: PP. 76 - 77.

(٨) انظر: غانم هنا: مبادىء الفلسفة الاجتماعية، منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٩، ص٨٦.

(٩) حول مزيد من الاطلاع على علاقة المجتمع المدني بالدولة انظر:
Krader, Lawre: Dialectic of civil so ciety, Amstrdam. 1979, PP. 32-46.

(١٠) انظر البحث المميز الذي قدمه علي الكنز: من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة، ندوة بيروت، ١٩٩٢، ص ٢١٥.
- حول الربط بين الديمقراطية والعدالة انظر:

(١١) John, Rawis: Atheory of justice, Harvard University press, ninth printing, 1978, PP. 54-114.

(١٢) Bobio, P. 72.

(١٣) Ibed, P. 84.

(١٤) انظر: عبد القادر الزغل: المجتمع المدني والتحول نحو التعدية الحزبية، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، دار كنعان، دمشق، ١٩٩٠، ص١٥١.

(١٥) جان مارك بيوتي: فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٥، ص١٤.

(١٦) انظر: الفلاسفة والديمقراطية، ترجمة اسحق عبيد، الثقافة العالمية، العدد ٧٠، أيار/مايو ١٩٩٥، ص٤٠.

(١٧) Heller, Agens: On formal Demo cracy. in Jhon Keane: civil so ciety and state, New York, 1988. P. 29.

(١٨) انظر: إسماعيل صبري عبدالله، المقومات الاقتصادية في الوطن العربي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

(١٩) انظر: فواز طرابلسي: هل الديمقراطية مطلب افتراضي، ملحق النهار الثقافي، ١٩٩٦/٢/١٠.

(٢٠) Adam Seldg man: The Idia of civil society, Free Press, New york, 1992.

(٢١) Ibid. p. 203.

(٢٢) انظر: ادوارد، سي، بانفليد: السلوك الحضاري والمواطنة، ترجة سمير عزت نصار، دار النسر، عمان، ١٩٩٥.

(٢٣) انظر: السيد يسين، الثقافة ومستقبل الوطن العربي، ندوة بيروت عن المجتمع المدني والديمقراطية في الوطن العربي، ١٩٩٢.
وكذلك انظر: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

(٢٤) لقد عبّر الكاتب المسرحي الكبير «سعد الله ونوس» تعبيراً جميلاً وعميقاً عن هذه الحاجة، في الكلمة التي كتبها ليوم المسرح العالمي عبر ما أسماه «الجوع إلى الحوار».

المجتمع المدني
بين النظرية والممارسة

د. الحبيب الجنحاني*

أود، بادئ ذي بدء، التأكيد على أن مفهوم «المجتمع المدني» مفهوم دخيل على تراث الفكر السياسي العربي الإسلامي، ولم يبرز في الخطاب السياسي العربي إلا في العقود الأخيرة، واتسم عند ظهوره بسمات خاصة جعلته يختلف عن ميزات المفهوم في بيئته الأولى، كما سنرى في القسم الثاني من هذه الدراسة، وعندما تأثر رواد الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر بمفاهيم سياسية غربية جديدة مثل : «الوطن» و«الدستور»، و«الانتخابات» لم يكن من ضمنها مفهوم «المجتمع المدني» رغم أنه كان في طليعة الموضوعات السياسية والفكرية التي شغلت النخبة الأوروبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بصفة أخص، وهي الفترة التي رحل فيها بعض هؤلاء الرواد إلى أقطار أوروبية، وسجلوا ما شاهدوه.

* أستاذ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس.

إنه من الصعب أن يهتموا به كمفهوم سياسي اجتماعي، ويحاولوا نشره في مجتمعاتهم، فأين هو من المجتمع المدني الذي نظّر له فلاسفة الحركة التنويرية، ثم من بعدهم فلاسفة الاقتصاد والاجتماع، ولكن الكثير منهم تحدثوا عن مظاهر المجتمع المدني في رحلاتهم إلى أوروبا مثل: أحمد فارس الشدياق في «كشف المخبا في فنون أوروبا»، والطهطاوي في رحلته «تلخيص الابريز في تخليص باريز»، وأحمد بن أبي الضياف في تاريخ «اتحاف أهل الزمان» عندما تحدث عن رحلته إلى فرنسا برفقة أحمد باي سنة ١٨٤٦، ثم ما كتبه خير الدين في «أقوم المسالك»، وصديقاه : الشيخ بيرم الخامس في «صفوة الاعتبار»، ومحمد السنوسي في «الاستطلاعات الباريسية»، وغيرهم كثير.

إنهم لم يهتموا بفلسفة المفهوم ونشأته، ومدى تلاؤمه مع أوضاع المجتمع العربي الإسلامي، ولعل البعض منهم تفطن إلى ذلك، ولكنهم رأوا أنه من الطوبائية الحديث عن ذلك في مجتمع يعاني من مآسي الاستبداد الشرقي، ومن الجهل والتخلف، ولذا ركزوا في الحديث عن مظاهر المجتمعات المدنية التي زاروها على ما يساعدهم لكبح عنان الحكم المطلق فأشادوا بمظاهر الحرية، وربطوا بينها وبين حب الوطن، وتحدثوا عن العدل السياسي والاجتماعي، واحترام القوانين والمؤسسات، وعن التمثيل البرلماني، وانتبهوا إلى دور الحرية في الازدهار الاقتصادي والتقدم العلمي والتقني.

إنه من الطبيعي أن حركات التحرر الوطني العربية لم تول عناية تذكر لموضوع المجتمع المدني فقد ركزت جهودها على المطالبة بالاستقلال، ومايرتبط به من الذود عن معالم الهوية الثقافية، والدفاع عن الحريات، وأجلت الحديث عن سمات المجتمع المنشود، مجتمع الاستقلال، ولكن كثيرا من البلدان العربية قد أعاق تطور مجتمعاتها - غداة ميلاد الدولة الوطنية الحديثة - سوس نخر نسيجها الاجتماعي والثقافي تمثل بالخصوص في ا لانقلابات العسكرية من جهة، واستحواذ العقلة العشائرية والطائفية على السلطة السياسية من جهة أخرى.

ولكي ندرك أهمية بروز المفهوم في بيئة النشأة، وما أسهم به في تطور الفكر السياسي الاقتصادي الأوروبي فلا مناص من التلميح إلى أبرز حقبه التاريخية :

تبدأ المرحلة الأولى في الفترة الحديثة مع عصر الأنوار، وهي المرحلة التي مهدت للثورات البورجوازية، وفي مقدمتها الثورة الفرنسية، فناقش كبار المفكرين - أمثال: هوبس، ديدرو،

ماندفيل، روسو، هيجل، ادم سميث – مفاهيم جديدة مثل: الوطن، والدولة، والمجتمع المدني لتبرز بعد ذلك في القرن التاسع عشر مدرستان شغل بين أنصارهما مفهوم «المجتمع المدني» حيزا بارزا : المدرسة الليبرالية، والمدرسة الماركسية، وتباينت الرؤية للمفهوم داخل كل مدرسة من آدم سميث إلى المفكر الفرنسي المعاصر ريمون ارون في صفوف الليبراليين، ومن هيجل، وماركس إلى ڤرامشي ضمن التيار الماركسي، واختفى المفهوم من الساحة السياسية والفكرية في مطلع القرن الحالي ليبرز من جديد، ويعاد له الاعتبار في الفترة الأخيرة بعد أن انكشفت مساوىء الدولة الشمولية، وما تسببت فيه من مآس لاتزال الكثير من المجتمعات تئن تحت وطئتها.

وما دام المفهوم قد ولد ونشأ في الصراع السياسي والاجتماعي الذي عرفه المجتمع الأوروبي منذ القرن السابع عشر، كما لمحنا إلى ذلك قبل قليل، فإنه من الطبيعي أن تتباين الآراء حوله، ولكن هنالك نقطة تكاد تكون محل إجماع بين المفكرين الذين أولوا عناية خاصة للمفهوم، وهي النظرة إليه بالمقارنة إلى دور الدولة، فهنالك من جعله مقابلا لمفهوم الدولة، وهنالك من رأى بالعكس أنه متلازم مع مفهوم الدولة. ومهما تباينت الآراء فإنه لا يمكن تجاهل دور الدولة في تقدم المجتمع المدني أو تدهوره، وحتى أولئك الذين أسبغوا على المفهوم صبغة اقتصادية بحتة مثل آدم سميث وقالوا: إن المجتمع المدني هو «المجتمع التجاري»، وإن علاقته بمفهوم الدولة بقيت متينة.

إن الدارس الذي يحاول قراءة المفهوم عبر مراحله التاريخية المختلفة بدءا بالأمس البعيد، والأمس القريب حتى اليوم، وسواء تمت قراءته ضمن الفضاء الغربي، أو الفضاء العربي فإنه يقف على حقيقة جلية، ألا وهي ضرورة تنزيل المفهوم في ظرفيته التاريخية، وضمن معطيات سياسية، واقتصادية اجتماعية معينة، كما أن قراءة المفهوم ليست محايدة، إذ لاتوجد قراءة محايدة حتى لمفاهيم ذات طابع معرفي بحت فضلا عن مفاهيم تعبر عن واقع معيش معين، وعن صراع سياسي ايديولوجي شأن مفهوم «المجتمع المدني»، فليس من الصدفة – إذن – أن يولي فلاسفة الأنوار المفهوم عناية خاصة، فقد كانوا منشغلين انشغالا كبيرا بمقاومة الحكم الاستبدادي، ووجدوا في المفهوم سندا لهم، ولم تحل المقاربة الفلسفية دون إضفاء الطابع السياسي على المفهوم، وجعلوه مقابلا للدولة، إذ إنها دولة استبدادية.

وتغير الأمر بعد إنجاز الثورات البورجوازية، فاقترن تطوره بتطور الرأسمالية، وخاصة بتطور حقوق البورجوازية السياسية والاقتصادية، وتعد أساسا متينا من أسس ايديولوجية الليبرالية،

وهي تميز تمييزا واضحا بين الحياة العامة والحياة الخاصة، وبين عالم الشغل والإنتاج، وعالم المؤسسات السياسية، وليس من الصدفة كذلك أن يبرز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تيار جديد يعطي للمفهوم أبعادا جديدة، وقد برز في خضم الصراع مع التيار الليبرالي، أعني التيار الماركسي المشار إليه قبل قليل.

مفهوم «المجتمع المدني» من المفاهيم الأولى التي جادل فيها ماركس هيجل عام ١٨٤٣ في نقده حقوق الدولة في الرؤية الهيجيلية، وهدف في نقده إلى إضفاء محتوى مادي أكثر على المفهوم، ونشره باعتباره مفهوما ثوريا، وليس مجرد مفهوم فلسفي[1]، فالمجتمع المدني هو الفضاء الذي يتحرك فيه الإنسان، زائدا عن مصالحه الشخصية، وكذلك عن عالمه الخاص، متحولا إلى مسرح تبرز فوقه التناقضات الطبقية بجلاء، ويضع مقابل ذلك الدولة التي لا تمثل في نظره إلا فضاء بيروقراطيا يتحول فيه الإنسان إلى عضو ضمن جماعة مسيرة يقف في حقيقة الأمر غريبا بينها.

ولا يمكن أن نفهم هذا الموقف السلبي من الدولة، ووضع «المجتمع المدني» مقابلا لها إلا إذا نزّلنا المفهوم الماركسي في الظرفية التاريخية للنضال الفكري السياسي، والاقتصادي الاجتماعي الذي عرفه النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلا غرو بعد ذلك أن يرى ماركس في فصل هيجل «المجتمع المدني» عن السياسة تناقضا، فالحياة الخاصة تحتاج إلى قوانين تنظم شؤونها، وإلى سلطة تشرف عليها، فتكتسب عندئذ بعدا سياسيا[2]، وهكذا يمكن القول: إن المفهوم قد اكتسب في الرؤية الماركسية معنى ماديا نأى به عن المفهوم المعرفي البحت، ومعنى ثوريا ليتحول في العمل اليومي إلى سلاح سياسي ضد السلطة الاستبدادية، ويقطع كل من ماركس وانجلز بالمفهوم شوطا جديدا في الايديولوجية الألمانية (١٨٤٦) حين يصبح مفهوما تاريخيا عالميا مرتبطا بالمجتمع الرأسمالي، ومتطورا بتطور طبقة البورجوازية، وانتقال قاعدتها الإنتاجية من درجة إلى درجة أخرى أكثر تقدما[3].

وعلى الرغم من تعقد المفهوم في بعديه المعرفي والسياسي الاجتماعي فإن المقولة الماركسية الشهيرة: «إن أسلوب الإنتاج لمتطلبات الحياة المادية هو المحدد للصيرورة الاجتماعية والسياسية والفكرية للحياة» تبقى حجر الزاوية في المفهوم، أي مجموع البنى الاقتصادية، وما تفرزه من بنى فوقية، ولكن دون أن نفهم هذه الحتمية فهما ميكانيكيا، كما حدث ذلك أيام تحول الفكر الماركسي الجدلي المبدع إلى دوغماتية خانقة في ظل نماذج الدولة الستالينية، والمنظّرين لها من كهان الماركسيّة.

وحمل المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١ - ١٩٣٧) مشعل التيار الماركسي بعد ماركس في التبشير بالمفهوم، واستعماله سلاحا في مقاومة السلطة الشمولية، ولكنه بَعُد بالمفهوم عن التعقيد، وبسّطه، فالمجتمع المدني لديه هو مجموعة من البنى الفوقية مثل: النقابات، والأحزاب، والصحافة، والمدارس، والأدب، والكنيسة، بل هو يرى في الفاتيكان أكبر منظمة خاصة في العالم، ويفصل مهماته عن وظائف الدولة، أو قل بعبارة أدق يضعه مقابلا لمفهوم «المجتمع السياسي»(٤)، ويقول المفكر الألماني المعاصر يورقن هابرماس: إن وظائف المجتمع المدني تعني لدى غرامشي الرأي العام غير الرسمي (أي الذي لا يخضع لسلطة الدولة)(٥)، ويبقى في نهاية المطاف متأثرا بماركس في مقاربته للمفهوم، فقد تحدث ماركس الكهل عن هذا الرأي العام عندما وصفه قائلا: «إن النظام البرلماني يعيش من النقاش، فكيف يطالب بمنع النقاش؟ إن كل مصلحة، وكل مؤسسة مجتمعية تتحول مع الزمن إلى أفكار، ويجب أن تعالج بهذه الصفة، فكيف يسمح لمصلحة ما، أو مؤسسة ما أن تعتبر نفسها فوق التفكير، وتفرض نفسها عقيدة غير قابلة للنقاش؟ فالخطيب المناضل من فوق المنصة تتجاوب معه بالضرورة الصحافة المناضلة، وحلقات النقاش في البرلمان تكملها حتما حلقات النقاش في الصالونات، والمقاهي. إن النواب الذين يتوجهون باستمرار إلى الرأي العام فإنهم يعبرون عن رأيهم حين يؤكدون رأي الشعب فيما يجمعونه من عرائض. إن الأغلبية هي صاحبة القرار في النظام البرلماني، فكيف تحرم الأغلبيات الكبرى على الرصيف المقابل من اتخاذ القرار؟

عندما تدق (يعني الأغلبية البرلمانية) المزمار والطبل من أعلى قمة الدولة فماذا تنتظر ممن هم أسفل غير الرقص؟»(٦).

لا يمكن أن نفهم المكانة البارزة التي حظي بها المفهوم في فكر غرامشي إلا إذا نزلناها في مرحلتها التاريخية، مرحلة الحرب العالمية الأولى، ووصول الفاشية إلى السلطة في إيطاليا، والنازية في ألمانيا بعد ذلك، فالمرحلة - كما يقول - ليست مرحلة افتكاك السلطة، وإنما هي مرحلة الإعداد من أجل الوصول إليها، فهي - إذن - مرحلة الدعاية، والتعبئة والتنظيم من أجل انتصار الثورة البروليتارية(٧)، وقد حلم غرامشي، كما حلم غيره من رواد الفكر الماركسي، بأن انتصار الثورة العمالية سيحقق المجتمع المدني المثالي، وتصبح الدولة في خدمته، وليست قامعة له بقوانينها، وأجهزة قوتها، كما هو الشأن في المجتمع الرأسمالي، وهنا يقفز سؤال محير: ألم يدرك

غرامشي طبيعة الدولة الشمولية السوفيتية، وهو المعروف بمواقفه النقدية؟ وينبغي ألاّ نغفل عن الإشارة هنا إلى أن أهوال ممارسة السلطة السوفيتية كانت غير معروفة يومئذ خارج الاتحاد السوفيتي من جهة، وانشغال اليسار الإيطالي بخطر الفاشية من جهة أخرى، فقد حكم عليه بالسجن عشرين سنة عام ١٩٢٨، وهي الفترة التي فتحت فيها المعتقلات الستالينية، وبدأ تنفيذ مخطط تصفية النخبة بشتى فئاتها.

وعندما نعود إلى المفهوم الغرامشي للمجتمع المدني فلابد من إبراز النقاط التالية.

أ - تأثره بالماركسي الإيطالي الأول أنطونيو لابريولا (١٨٣٤- ١٩٠٤) (فضلا عن تأثره قبل ذلك بماركس)، فهو مثله يعطي للنخبة المثقفة رسالة خطيرة الشأن في الذود عن المجتمع المدني[١٧].

ب - لا يذهب إلى أن نمط المجتمع المدني هو إفراز للنمط الإنتاجي، أو بنية فوقية لقاعدة اقتصادية، بل هو في نظره يتموقع بين القاعدة الاقتصادية وبين الدولة بقوة قوانينها وجهازها القمعي، ويصبح له دور بعيد الشأن في المجتمع البورجوازي الصناعي الحديث، ويلقي أيام الأزمات بقوى مؤثرة، قادرة على مواجهة الأجهزة القمعية للدولة، والحد من مفعولها[٨]. ويتضح من سياق تفكيره أن القاعدة الاقتصادية التي يتموقع المجتمع المدني بينها وبين الدولة تتمتع باستقلال كبير عنها[٩].

قد اتضح مما سبق أن التأريخ للمفهوم منذ نشأته الأولى في بيئته الأوروبية (القرن الثامن عشر) حتى اليوم لابد أن يقترن بأمرين أساسيين:

أولا: الوضع الاقتصادي الاجتماعي في مجتمع معين، وفي مرحلة تاريخية محددة، فقد استعان به مفكرو عصر التنوير للفصل بين فضاء مجتمع الاقتصاد التجاري باعتباره يمثل النواة الأولى لتطور الرأسمالية والفضاء السياسي المقنن، وهو تحت سيطرة عصر الإقطاع الحامل في رحمه جنين الطبقة الاجتماعية الجديدة / البورجوازية.

ثانيا : طبيعة الدولة ونظام السلطة، وهذا ما يفسر لنا انشغال جل المهتمين بالمفهوم بعلاقته مع الدولة، فهو تارة مقابل لها، وتارة أخرى متعايش معها، وتارة ثالثة مناقض لها، بل استعمله بعضهم في الفترة المعاصرة نصلا لمقاومة الدولة[١٠]، وبخاصة عندما برزت قبل عقدين مقولة

«دولة أقل، ومجتمع مدني أكثر»، ولكن الأوضاع تغيرت في الثمانينات بعد بروز ظاهرة الإرهاب، وحركات التطرف، والحروب العرقية والطائفية، وسيطر هاجس الأمن على حياة الناس، وحاولوا الاحتماء بدولة قوية.

ويتساءل المرء: لماذا العودة إلى المفهوم في الأعوام الأخيرة مع ملاحظة أن الاهتمام به كان قويا في بلدان أوروبا الشرقية بعد أن فتحت سياسة غورباتشوف لدى جيل المفكرين الماركسيين المجدّدين أبواب الأمل في بناء مجتمعات مدنية جديدة[11]، وتمت في الفترة نفسها العودة إلى المفهوم في بلدان أمريكا اللاتينية تحت حكم الجنرالات، وفي العالم العربي بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، وانكشاف عيوب النظم العسكرية والشمولية.

ولابد من التمييز من جديد بين أسباب العودة في البلدان الأوروبية وبلدان العالم الثالث، فهي هناك لإعادة التوازن بين الدولة والمجتمع المدني والوقوف أمام محاولات الابتلاع التدريجي له، وظهرت عندئذ المقولة التي لمحنا إليها آنفا: «دولة أقل ومجتمع مدني أكثر»، وهي هنا لمقاومة النظم الاستبدادية التي تعتبر الدولة ملكا لها، وتسخر أجهزتها لخدمة مصالحها الخاصة.

إن بروز العولمة (ايديولوجية الليبرالية الجديدة) قد زاد الطين بلة، والمفهوم ضبابية، فلا مناص حاليا من عودة في الغرب للمفهوم، ومحاولة تحديد سماته، ونحن على مشارف الألفية الثالثة، أما في بلدان العالم العربي فالقضية ستأخذ منعرجا مختلفا في ضوء المعطيات الدولية الجديدة، فمن الصعب التنبؤ بما ستكشفه قاعدة جبل الثلج عند ذوبان الجليد.

إن تعقد المفهوم، وتداخل العناصر المعرفية بالعناصر السياسية الاجتماعية جعل بعض الباحثين يتحدثون عن «المجتمع المدني الأول»، ولعلهم يقصدون بذلك المجتمع المدني الذي ناضلت في سبيل إرساء أسسه النخبة المثقفة الأوروبية في القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر، و«المجتمع المدني الثاني» الذي تبنّته في الثمانينات قوى معينة في بلدان أوروبا الشرقية، وبخاصة في بولندا وأمريكا اللاتينية، وكذلك في العالم العربي مع فروق فرضتها ظروف موضوعية، وهم يعنون بذلك المجتمع المدني المستقل عن الدولة، والهادف أساسا إلى تعبئة المقاومة ضد نظم الحكم المطلق[12]. إننا نميل إلى الاعتقاد بأنه يصعب الفصل بين المفهومين، فهما يتفقان في عناصر، ويتباينان في أخرى، لذا فإننا نميز في تحليل محتوى المفهوم وتحديد سماته في شتى حقبه التاريخية بين الثابت والمتحول، فهنالك عناصر ثابتة، منها على سبيل الذكر لا الحصر: العلاقات

الأفقية بين تنظيمات المجتمع المدني، والعمل التطوعي، والاستقلال عن الدولة، وغيرها من السمات الثابتة، وهنالك عناصر متحولة حسب التطور الزمني، وتغير الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فالأوضاع في بولندا أيام حركة «التضامن» تختلف جذريا عن أوضاع الشيلي تحت أقدام الجنرال بينوشي، وهي في البلدين تختلف عما عليه أوضاع الجزائر اليوم مثلا، والظروف المتحكمة في أوضاع النماذج الثلاثة ظروف داخلية، ولكن مؤسسات المجتمع المدني تجد نفسها في حالات تاريخية تخضع لظروف خارجية قاهرة، مثل ظروف الاحتلال الأجنبي، فإذا تساءلنا عن السلطة الفلسطينية ومستقبل منظمات المجتمع المدني فإننا نجد الاتفاقات المبرمة بين م. ت. ف. وإسرائيل في أسلو والقاهرة تشكل عائقا كبيرا أمام تطور المجتمع المدني، فهي لا تسمح للفلسطينيين في الضفة والقطاع بإجراء انتخابات تشريعية ديمقراطية حرة ومباشرة، «بل تحدد مثل هذه الانتخابات في إطار مجلس منتخب يمارس صلاحيات تنفيذية وقضائية وتشريعية في آن واحد، وفي مجالات حياتية معينة، ولا يجري فصل السلطات في هذا المجال، وهو الأمر الذي يتنافى وأسس الحياة الديمقراطية»[13]، فضعف الأمل في التحول الديمقراطي في ظل حكم السلطة الوطنية، ألقى بظلاله السلبية على منظمات المجتمع المدني، وهي منظمات هشة تقع بين المطرقة والسندان، مطرقة سلطة وطنية متسلطة فقدت الإجماع حولها، وسندان دولة محتلة تملي شروطها على سلطة تابعة، وفي طليعة هذه الشروط قمع قوى المجتمع المدني المناهضة للتسلط والتبعية.

إن ظروف المجتمع المدني ومميزاته في هذه الحالة تختلف جذريا عن ظروف عادية أخرى غير خاضعة لعوامل خارجية، فمن المعروف أن المجتمع الكويتي قد عرف أشكالا جديدة من تنظيمات المجتمع المدني أيام الاحتلال العراقي، وهي أشكال شعبية تلقائية حاولت أن تعوض الدولة في إدارة شؤون المجتمع حينما اضطرت السلطة أن تباشر مهامها من دار الهجرة، فالمجتمع المدني لم يحاول أن يعوض الدولة لأنه في تناقض معها، بل أصبحا يمثلان وجهين لعملة واحدة في مقاومة المحتل. فالعامل الخارجي في هذه الحال لم يأت معوقا للمجتمع المدني، بل حافزا دوره، ومبرهنا على أن قوة المجتمع المدني تزيد الدولة قوة على قوتها الأصلية، وهذا هو الدرس البليغ الذي استخلصته السلطة بعد التحرير فقد كانت لديها مبررات متعددة لكبح جماح قوى المجتمع المدني بحجة مواجهة آثار الغزو، وخطر إعادة الكرة من المتربصين بالوطن في الشمال، ولكنها أدركت أن

في ضعف المجتمع المدني ضعفاً للدولة، فلا مناص - إذن - من مراعاة العوامل الخارجية فيما ألمحنا إليه أكثر من مرة من ضرورة تنزيل المفهوم في ظرفيته التاريخية.

ولابد في هذا الصدد من إبداء موقفنا من قضية علاقة المجتمع المدني بالدولة، فمقولة «كلما كان المجتمع المدني ضعيفا كانت الدولة قوية» هي مقولة خاطئة.

إن المجتمع المدني والدولة ليسامفهومين متقابلين في نظرنا، بل هما مفهومان متلازمان ومتكاملان، فلا يمكن أن ينهض المجتمع المدني، ويؤدي رسالته في المناعة والتقدم من دون دولة قوية تقوم على مؤسسات دستورية ممثلة، وتعمل على فرض القانون، كما أنه من الصعب أن نتصور دولة وطنية قوية يلتف حولها أغلبية المواطنين من دون مجتمع مدني يسندها، وإلا فإنها تتحول إلى دولة معزولة قد تؤدي دورها من خلال أجهزتها البيروقراطية، ولكنها تنهار في نهاية المطاف فينهار معها المجتمع، ويقدم لنا التاريخ المعاصر أمثلة متعددة على ذلك من انهيار دولة الرايش الثالث إلى سقوط دول معسكر أوروبا الشرقية في التسعينيات.

إنه من الخطأ - إذن - مقاومة الدولة باسم المجتمع المدني، إذ إن ضعف الدولة الليبرالية الحديثة يهدد المجتمع المدني، ويفتح الباب أمام القوى المناهضة بحكم ايديولوجيتها لقيم المجتمع المدني.

إن تمسكنا بدور الدولة الحديثة ينبغي ألا يحجب عنا التساؤل التالي: هل هي دولة ديمقراطية، أم دولة شمولية؟

إن الدولة التي تمثل الوجه الآخر للعملة في علاقتها بالمجتمع المدني، هي الدولة الليبرالية الديمقراطية، فهي التي يستطيع المجتمع المدني أن يلجمها حين تحاول الخروج عن مسار دولة القانون والمؤسسات، وتتنكر لقيم المجتمع المدني، وأبرز مثال على ذلك تلك الموجة العارمة التي قادتها مؤسسات المجتمع المدني الفرنسي بقيادة النخبة المثقفة ضد قانون الهجرة الذي قدمته حكومة أحزاب اليمين، وهو قانون يتناقض مع كثير من تقاليد المجتمع المدني الفرنسي مثل: التسامح، والاعتراف بالآخر، واحترام حق التواصل بين الشعوب، وقد أكدت جميع التحاليل السياسية للانتخابات التشريعية الفرنسية في نهاية ربيع ١٩٩٦ أن قوى المجتمع المدني قد أدانت عبر صناديق الاقتراع محاولة احتكار السلطة من قوى سياسية معينة، فهذا مثال قريب منا يصور قدرة المجتمع المدني على كبح جماح الدولة الليبرالية حين تنحرف عن رسالتها، وتتجاهل قواه.

وقد آن الأوان أن نعرف ما هي أبرز سمات المجتمع المدني وقيمه؟ يمكن أن نلخصها اليوم في النقاط التالية:

إنه مجتمع مستقل إلى حد بعيد عن إشراف الدولة المباشر، فهو يتميز بالاستقلالية والتنظيم التلقائي، وروح المبادرة الفردية والجماعية، والعمل التطوعي، والحماسة من أجل خدمة المصلحة العامة، والدفاع عن حقوق الفئات الضعيفة. ويخطىء البعض حين يذهب إلى أن المجتمع المدني هو مجتمع الفردية، بل بالعكس إنه مجتمع التضامن عبر شبكة واسعة من التنظيم المهني والجمعياتي، وهو مجتمع التسامح، والحوار، والاعتراف بالآخر، واحترام الرأي المخالف، والعلاقات في المجتمع المدني أفقية، وليست رأسية أو عمودية مثل العلاقة بين الأجير والمؤجر، أو بين السلطة والمواطن، أو بين الكهنوت الديني والأتباع[١٤]. وهو بالتالي مجتمع الإبداع في أرحب معانيه، فلا غرو أن نؤكد هنا أن المجتمع المدني هو الضامن لمسيرة التقدم الحقيقي والدائم، فقد حققت فعلا بعض المجتمعات الشمولية تقدما اقتصاديا في ظروف تاريخية معينة، ولكنه سرعان ما تبين أنه لم يكن تقدما حقيقيا، بل كان طفرة اقتصادية ساعدت عليها ظروف سياسية معينة، وحينما تغيرت الظروف انكشفت الحقيقة المرة.

وأود أن أذكر القارىء في هذا الصدد بتجارب بعض البلدان التي اعتبرت في وقت ما أنها حققت قفزة فوق درب التقدم الاقتصادي والتقني، وتبين فيما بعد أنها طفرة اقتصادية ساعدت عليها ظروف سياسة عالمية، أو إقليمية، أو ثروات طبيعية وطنية وظفت لتحقيق سياسة أهداف معينة مثل الزعامة الإقليمية، من هذه البلدان الاتحاد السوفيتي أيام معدلات النمو المرتفعة، واللهاث للالتحاق بالغرب، وألمانيا الديمقراطية أيام خرافة اللحاق بالمعجزة الاقتصادية في ألمانيا الاتحادية، وإسبانيا في الأعوام الأخيرة من حكم فرانكو، عندما ظهرت موضة السياحة على شواطىء الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط، والعراق بعد ارتفاع أسعار النفط في مطلع السبعينيات، وامتزاج الأيديولوجية الشمولية التوسعية بالزعامة الإقليمية.

وعندما نعود إلى مفهوم المجتمع المدني نلاحظ أن أخطر ما مرت به بعض المجتمعات المدنية الأوروبية هو ذوبانها تحت ضغط أخطبوط الدولة الشمولية، وعندما حدث الانفجار سقطت الدولة وانهار المجتمع معا.

وقد يتساءل البعض: لماذا ربطنا بين مفهوم المجتمع المدني والليبرالية بشقيها السياسي والاقتصادي؟

ذلك أننا نؤمن بأن الليبرالية هي التي تمثل الحل الوسط والموفق بين النظام والحرية، وهكذا نصل إلى بيت القصيد، وهو أن مفهوم المجتمع المدني - في نظرنا - مفهوم سياسي بالدرجة الأولى، ومن هنا ارتبط بمفاهيم الوطن، والدولة، والليبرالية، والديمقراطية، فلا يمكن أن تنشأ مثلا تجربة ديمقراطية ناجحة خارج المجتمع المدني، كما لايمكن أن نتصور مجتمعا مدنيا متقدما في ظل حكم مطلق استبدادي.

إننا نعتقد أن الديمقراطية لا يمكن أن تنشأ إلا في رحم دولة قوية، ولكن دولة ليبرالية قائمة على احترام القانون والمؤسسات الدستورية، ونذكر هنا بالأصوات التي ارتفعت في بعض بلدان أوروبا الغربية رافعة شعار «قليل من الدولة، وكثير من المجتمع المدني»، وجاءت بعد ذلك القضايا الأمنية، والبطالة، ومشاكل الهجرة من الجنوب إلى الشمال، وظهور حركات اليمين المتطرف لتعصف بالشعار، واتضح أنه لا بديل عن دولة قوية، ولكن بشرط أن تستند في قراراتها وقوانينها إلى تمثيل شعبي حقيقي.

أما في البلدان النامية بصفة عامة، والبلدان العربية بصفة أخص، فقد استغلت السلطة القائمة في كثير من هذه البلدان طغيان القضايا الأمنية في الأعوام الأخيرة لتهميش المجتمع المدني، وإلجام الأصوات المنادية بالحريات والديمقراطية.

نعم إنه لا بديل عن دولة قوية، ولكن بشرط أن تكون دولة ليبرالية ديمقراطية، وليست استبدادية، وهكذا نستطيع في العالم العربي رفع شعار «كثير من الدولة، وكثير من المجتمع المدني معا». إن المجتمع المدني هو - إذن - نقيض المجتمع الديني التيوقراطي الذي تزعم فيه السلطة السياسية أنها تستمد شرعيتها من السماء، وبالتالي لا يحق للبشر محاسبتها، وهذا ما نعنيه بالمجتمع الديني، وليس المجتمع المتدين، ذلك أننا نجد مجتمعات مدنية ولكن سكانها متدينون[١٥].

والمجتمع المدني هو كذلك نقيض المجتمع الشمولي الاستبدادي، ونقيض المجتمع القبلي أو الطائفي.

إن طغيان الثنائية: المجتمع المدني - الدولة في أدبيات المسألة منذ البداية حتى اليوم جعل البعض يقع في لبس، بل قل في خلط، فأصبحت الدولة تعني لديهم السياسة كذلك، فذهبوا إلى القول: إن قوى المجتمع المدني يجب أن تكون مستقلة عن القوى السياسية، بل ذهب بعضهم بعيداً قائلاً: ينبغي أن تكون في الطرف المقابل للقوى السياسية، وهذا في رأيي خطأ، فكيف تستطيع أن

تذود عن المجتمع المدني، وعن مصالح مختلف الفئات الاجتماعية التي تمثلها دون أن يكون لها أثر ذو بال في شؤون السياسة، فلا نغفل في هذا الصدد عن الإشارة إلى أنها تمثل في نهاية الأمر مصالح قوى معينة تدافع عنها. إن هذا الموقف السلبي تجاه السياسة يساعد عن وعي أو غير وعي السلطة على تهميش الأحزاب السياسية، والمنظمات الاجتماعية مثل النقابات، وهو أمر خَطِر، ولا سيما في العالم العربي، فالأوضاع المتردية لأحزاب المعارضة بصفة أخص في هذا البلد العربي، أو ذاك يجب ألا توقعنا في الفخ فتحجب الشجرة الغابة، فالبون شاسع بين السياسة بمعناها النبيل الهادفة إلى خدمة المجتمع وتقدّمه، وبين سوء السياسة الهادفة أساسا إلى إخفاء ما في الزوايا من خبايا.

أشرنا إلى بعض الأخطار التي يمكن أن تلحقها الدولة، أو السياسة، أو الدين بالمجتمع المدني باعتباره قاطرة التقدم، والصخرة الصلبة التي تتكسر عليها جميع محاولات الكبت والعسف، والمس بحقوق المواطن، ولكن هذا لا يمنعنا من التنبيه إلى خطر تحول مؤسسات المجتمع المدني إلى خدمة المصالح الخاصة، أو السعي إلى الربح المادي، أو الوصول إلى مراكز النفوذ السياسي والاقتصادي، وقد تتعقد الأوضاع في مجتمع ما فيبلغ الصراع بين قوى المجتمع المدني حد العنف، فلا ننسى أن العاملين في منظمات المجتمع المدني تختلف رؤاهم وتتباين مصالحهم[16].

وأود في خاتمة هذا البحث التركيز في تناول المفهوم على العالم العربي، مبديا، باديء ذي بدء، الملاحظات التالية :

أولا : لم يعرف المجتمع العربي الإسلامي التفريق بين المجتمع والدولة حتى القرن التاسع عشر عندما ظهرت في النصف الثاني منه ملامح جنينية لبعض التنظيمات المستقلة عن الدولة مثل: الدوريات، والجمعيات، والصالونات السياسية الفكرية، واشتد عودها في العقود الأولى من القرن الحالي، وهي كلها متأثرة بالنموذج الغربي.

ثانيا : مفهوما المجتمع والدولة حديثان في أدبيات الفكر السياسي العربي، فكلمة الدولة وردت في النصوص القديمة[17] ولكن بمفهوم لا علاقة له بمفهوم الدولة الحديثة، فمن المعروف أن النظم الإسلامية قد أطلقت عليها مفاهيم أخرى مثل: الخلافة، والإمامة، والإمارة، والسلطنة.

أما مفهوم المجتمع فإنه لم يستعمل إلا حديثا، ولكن المدينة العربية الإسلامية قد عرفت منذ العصر الوسيط تنظيمات حرفية ومهنية يمكن أن تعد نوعا من أنواع التنظيم المجتمعي[18]، وقد

تزامنت مع ظهور تيارات سياسية- دينية معبرة عن تحولات مجتمعية، ومعارضة للسلطة، ولايمكن أن تكون عصرئذ إلا ذات صبغة دينية.

ثالثا : بدأ ينتشر المفهوم في أدبيات الفكر السياسي العربي المعاصر منذ مطلع السبعينات بصفة خاصة متأثرا بعودته في المجتمعات الأوروبية، وعرف رواجا بصورة واضحة في البلدان العربية التي تبنى فيها الخطاب الرسمي مشروع تحول ديمقراطي، وتحمست النخبة للمفهوم باعتباره حجر الزاوية في كل تحول ديمقراطي حقيقي، وسرعان ما تقلص استعمالها له عندما لمست تعثر التجربة الديمقراطية، أو انتكاسها في هذا المجتمع، أو ذاك، وهناك بلدان عربية لم يصلها بعد خبر «المجتمع المدني» فلا نجد له أثرا، لا في الخطاب الرسمي ولا في خطاب فئات النخبة(١٩).

رابعا : إنه من الطبيعي أن تتحمس الجمعيات الأهلية العربية للمفهوم، محاولة نشره، والدفاع عنه، فهي تمثل - دون ريب - النواة الصلبة للمجتمع المدني العربي ممثلا السند الأساسي لنيلها الاستقلال تجاه السلطة، فالقطاع الأهلي أصبح يمثل قطاعا مستقلا نعت بالقطاع الثالث إلى جانب القطاع الأول : القطاع العام، والقطاع الثاني/ القطاع الخاص(٢٠)، ولكن القطاع الأهلي يبقى هشا أمام السلطة السياسية، ولا مناص في هذا الصدد من التمييز الواضح بين صنفين من جمعيات القطاع الأهلي العربي، جمعيات تعد - فعلا - سندا قويا للمجتمع المدني لما تحمله من رؤية لتطور المجتمع نحو الديمقراطية والتقدم، وجمعيات أخرى ذات طابع خيري أو ترفيهي يشكو المنتسبون إليها من فقدان أية رؤية للمجتمع أو أية نظرة عامة لشؤون بلادهم، لذا فإن ارتفاع رقم الجمعيات الأهلية المرخص لها في هذا البلد العربي أو ذاك لا يعني شيئا كثيرا، ولا يجوز في كل الحالات اتخاذه مؤشرا على قوة المجتمع المدني.

خامسا : وعندما يقتفي المتتبع آثار بعض التجارب الديمقراطية الهشة والمقيدة يلمس في يسر الهوة الفاصلة بين أحزاب المعارضة والحركات النقابية وبين الجمعيات الأهلية، وبخاصة العاملة في حقل حقوق الإنسان، والدفاع عن المرأة، وكأنها برزت تعبيرا عن عدم رضاها على الممارسات السلطوية من جهة، وعن خيبة أملها في أحزاب المعارضة، وقد تحولت في بعض الحالات إلى أحزاب ذيلية تؤدي مهمتها الديكورية، وفي حالات أخرى إلى تكتلات فئوية معزولة عن مشاغل الناس من جهة أخرى.

ونذهب إلى أن في هذه الظاهرة إضعافا لتنظيمات المجتمع المدني، ولأحزاب المعارضة معا، وقد علمتنا تجربة المجتمعات الأوروبية المعاصرة أن الأحزاب السياسية والتنظيمات النقابية كانت السند المتين لقوى المجتمع المدني، وكانت تمثل بدورها جنود الخفاء للتحركات السياسية الكبرى، وبخاصة أيام الأزمات المهددة لمكاسب المجتمع المدني الديمقراطي.

ونؤكد مرة أخرى على خطر تهميش الحركات السياسية على المجتمع المدني، ولا سيما عندما يكون وليدا، وهشا، كما هو الشأن في المجتمعات العربية اليوم.

وخلاصة القول فيما يتصل باستعمال المفهوم في بعض الأقطار العربية (مع الملاحظة أنه مغيب تماما في أقطار أخرى) أنه استعمل ببعده السياسي بالدرجة الأولى، واستعمل سلاحا لمقاومة الدولة الاستبدادية الشمولية، ونظم الحزب الواحد، ومن هنا لا نجد محاولات جدية لدراسة المفهوم معرفيا، ومحاولة تجذيره في التربة العربية بتحديد سمات خاصة به تميزه عن بيئة النشأة دون أن ينفصل عنها في الجوهر، ذكر أنه كسب إنساني، شأنه شأن مفهوم الديمقراطية، فقد تكسبه ظروف تاريخية واقتصادية معينة خصوصية ما، ولكن تجب المحافظة على اللب، وإلا تحول إلى شعار، كما هو الشأن اليوم في كثير من الحالات، فهل يمكن أن نتحدث عن تجربة ديمقراطية جدية دون انتخابات حرة ونزيهة، ودون توفر الحد الأدنى من الحريات العامة، ودون إعلام حر، ودون قبول مبدأ التداول على السلطة ؟ وهل يمكن كذلك أن نتحدث عن مجتمع مدني دون توفر حرية التجمع والاجتماع، ودون احترام المبادرات الفردية، وتأسيس المؤسسات الخيرية الطوعية، ودون الاستقلال عن السلطة؟

وما دام المفهوم قد انتشر كسلاح سياسي لمقاومة الحكم المطلق فلا غرابة أن تتحمس له القوى الديمقراطية محاولة أن تضمنه محتوى يخدم أهدافها، ولابد من الاعتراف هنا أن المفهوم أصبح في بعض البلدان العربية مثل قميص عثمان، تضفي حركات المعارضة الديمقراطية عليه طابعا خاصا، ويستعمله الخطاب السياسي الرسمي بمعنى آخر، ولا تتورع الحركات الإسلامية من استعماله معولا تهدم به السلطة القائمة رغم أنها تسعى لإقامة «المجتمع الإسلامي»، وتختلف رؤيتها اختلافا كليا عن المجتمع المدني، بل تنسف من الأساس قاعدته الصلبة: المجتمع الديمقراطي في نموذجه الليبرالي، وعندما تجبرها المصالح الاقتصادية على تبني فكرة الليبرالية، فإنها تصفها بـ «الليبرالية الإسلامية»، ولكن لانعرف ما هي الليبرالية الإسلامية، فالليبرالية في

عقر دارها هي الوجه الآخر لعملة الديمقراطية التي تعتبرها هذه الحركات نموذجا مستوردا[٢١]، وحتى التيار المعتدل بينها فإنه يعطي لمفهوم الديمقراطية معنى وظيفيا عمليا هو الوصول إلى السلطة عبر الانتخابات، ولا يعني عندهم احترام إرادة الشعوب.

لا غرابة أن يكون موقف الإسلام السياسي موقفا مناقضا لرؤية المجتمع المدني، فالرؤيتان متباينتان. المجتمع المدني مجتمع عقلاني يحل مشاكله حسب قوانين وضعية، وتحاول فئاته الاجتماعية التوفيق بين مصالحها ومصالح المجتمع، مرجعيته تجارب الإنسان الثرية فوق هذه الأرض، وقد قننت خلاصتها نصوص تسهر على تطبيقها سلطة أوصلتها أغلبية الشعب إلى ذؤابة الدولة، أما المجتمع الإسلامي، أو «الدولة الإسلامية» كما تسعى إلى إقامتها حركات الإسلام السياسي فإنها تستمد شرعيتها من السماء، ومرجعيتها في ذلك نصوص غير قابلة للاجتهاد، متخذة من تجارب تاريخية مر عليها أكثر من أربعة عشر قرنا نموذجا أعلى، ومثالا يحتذى[٢٢] ليس في مستوى القيم والإفادة من الإيجابي فيها فحسب، بل في مستوى الممارسة اليومية، وتسيير شؤون المجتمع![٢٣].

ويطرح السؤال التالي في نهاية هذه الملاحظات: إن المجتمع المدني هو إحدى ثمرات الحداثة - كما يقول هيجل - وقد اتخذ منعرجا جديدا اليوم في الغرب بعد طرح إشكالية ما بعد الحداثة، وانصهار الهويات والثقافات في ثقافة كونية، بفضل الثورة الهائلة في مجال وسائل الاتصال[٢٤]. فما هو ياترى مصير المجتمع المدني في العالم العربي بعد سقوط الدولة الوطنية، وتحولها إلى جهاز قمعي في كثير من البلدان، وتفكك البنى المجتمعية ذاتها، وبروز ظاهرة العنف المهددة بسقوط الدولة والمجتمع معا؟

الهوامش

(١) راجع في هذا الصدد :

Dieter Wolf, Hegels Theorie der burgerlichen Gesellschaft, HAMburg, 1980. –

ونذكر في هذا الصدد أن خلاف ماركس مع هيجل في مرحلة ماركس الشاب كان خلافا فلسفيا، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي لويس التوسر، وليس خلافا ذا صبغة تاريخية سياسية، كما هو الشأن في مرحلة النضج من حياة ماركس، راجع في هذا الصدد :

Louis Althusser, Ideolgie und Ideologische Staatsapparate, HAMBURG,1977.–

- Sabine KEBIR : GRaMsc's Zivilgesellschaft, VSA-Verlag, Hamburg,1991, S.49 M.S.223.

(٢) راجع الأعمال الكاملة لماركس وانجلز ((M E W ، برلين ١٩٦٣-١٩٧١، المجلد الأول، ص ٢٧٩.

(٣) ن.م.، المجلد الثالث، ص ٣٦.

(٤) Societea politica

(٥) انظر في هذا الصدد :
Jürgem Habermas, Strukturnawdel der Offentlichkeit Drmstadt/Neweid,1981.
(٦) راجع في هذا الصدد : Sabine Kébir سبق ذكره، ص ٥٣.
تمت الترجمة عن نص ماركس في لغته الأصلية الألمانية، وهي ترجمة غير حرفية، ذلك أن ترجمة لغة ماركس حرفيا إلى العربية، تخل بالمعنى في أكثر الحالات.
(٧) انظر :
Antonio Gramsci: La costruzione del Pertito Communsta1923-1926, Turin,1974; Sabine Kebir, سبق ذكره، ص ١٧.
(٧) انظر :
ANTONIO GRAMSCI, Marxismus und kultur, Hamburg,1983.
(٨) ن.م.، ص ٥٥.
(٩) إذا ربطنا المفهوم في العالم العربي بالمعطى الاقتصادي سواء في بعده البورجوازي، إذ ينعته بعضهم بالمجتمع التجاري، أو في بعده الماركسي الكلاسيكي باعتباره بنية فوقية للبنية التحتية الإنتاجية، أو في بعده الماركسي الغرامشي باعتباره فاصلا بين القاعدة الاقتصادية والدولة، وبالتالي حاميا للقاعدة من تسلط الدولة وتعسفها، ذلك أن القاعدة تمثل مظهرا مهما من مظاهر المجتمع المدني، وتوفر الاستقلال المادي لمناضليه عن الدولة، فإننا نلمس البون الشاسع بين استعمال المفهومين، فالقاعدة الاقتصادية في المجتمع العربي هشة أمام السلطة منذ العصر الوسيط حتى اليوم، وهي نقطة الضعف القاتلة فيما يمكن أن ينعت اليوم، وفي عصر العولمة، والليبرالية الجديدة بـ«البورجوازية» في الأقطار العربية كان من المنتظر أن تكون القاطرة بتعاون مع النخبة المثقفة في الذود عن قيم المجتمع المدني، واستقلاليته عن تعسف السلطة، في البلدان العربية، مدركة أنه لا تقدم ولا تحديث من دون مجتمع مدني قوي يلجم السلطة حين تزيغ وتنحرف، ولكننا نجدها حتى في هذا المجال البعيد عن السياسة المباشرة تابعة للسلطة، ومتبنية مفهومها للمجتمع المدني، وهو مفهوم شعاراتي بالدرجة الأولى، فتتحدث عنه حين تتحدث السلطة، وتسكت حين تسكت. ومن هنا فإننا سننعت المفهوم بنعت خاص في العالم العربي يميزه عن المفهوم في بيئته الأصلية.
(١٠) انظر في هذا الصدد التأليف الجماعي :
La societe civile, P.U.F, Paris, 1986, P. 58.

راجع كذلك :
"Societe civile et civilisation" , in: les ideologies, sous la direction de Francois Chatlet, Ed. Marabout, Paris, 1981: Saint - Guillaume : le gaspillage des elites, Lafont, Paris, 1984.
(١١) انظر : Sabine Kébir، ص ١١.
(١٢) راجع في هذا الصدد الدراسة المترجمة عن الانجليزية تحت عنوان «مفارقات المجتمع المدني»، مجلة «الثقافة العالمية» المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت العدد ٨٦، يناير-فبراير ١٩٨٨، ص ٨.
(١٣) انظر : العمل الجماعي تحت عنوان «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين»، نشر مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ١٩٩٥، ص ٧٥.
(١٤) من أبرز معوقات تطور المجتمع المدني في العالم العربي طغيان العلاقات الرأسية من رأس الدولة إلى رأس العشيرة، ورأس الحزب، ورأس الأسرة.
(١٥) سنشير إلى موقف الإسلام السياسي من المجتمع المدني، ولكننا نبادر إلى القول : إن من الأخطاء التي ترتكبها فئات من قوى اليسار العربي والنشطة ضمن شبكة المجتمع المدني المطالبة بفصل الدين عن الدولة في المرحلة التاريخية الراهنة التي يمر بها المجتمع العربي اقتداء بالمفكرين الأوروبيين الذين اتخذوا المفهوم حربة لمقاومة سلطة الكنيسة، وطالبوا بفصل الدين عن الدولة، أما في المجتمع العربي في مرحلته التاريخية المعاصرة فلا يمكن- في نظري- أن نطالب بفصل الدين عن الدولة، فالدولة هي المسئولة عن تسيير شؤون المجتمع، وضمنها الشؤون الدينية من مؤسسات، وتعليم، وتنظيم للشعائر لكن بشرط ألا تستغل الدولة الدين خدمة للنظم القائمة، أما ما يجب أن تناضل في سبيله قوى المجتمع المدني فهو فصل الدين عن السياسة، فالدين لله، والسياسة لخدمة الوطن، والوطن للجميع.
(١٦) يمكن أن نأخذ هنا مثالا معبرا من الساحة العربية، وأعني المجتمع اللبناني، فقد عرف قبل الحرب الأهلية بالتعددية السياسية والفكرية، وعرف كذلك بمناخ الحرية، وتنوع المنابر، ووفرة منظمات المجتمع المدني من جمعيات، وصحافة حرة، ودور نشر نشطة ومستقلة، وعرف قبل ذلك وبعده بعمق وعي نخبه، وترسخ ثقافتها، ولكن كل ذلك لم يحل دون بلوغ الصراع حد العنف ضمن قوى المجتمع المدني، وقد اتخذت كثير من منظماته مطية لتعزيز النفوذ السياسي

والاقتصادي، والدفاع عن المصالح الخاصة، قد يعترض البعض قائلا: انه مثال سيىء، وغير موضوعي، فالطائفية في هذا البلد هي قمة البلاء، وقد يقول آخر: إن ضعف الدولة يومئذ قد أسهم إلى حد كبير في تفكك المجتمع المدني، وتشرذم قواه.

اعتقد أن القضية أشد تعقيدا من كل ذلك، خصوصا وقد تداخلت العوامل الداخلية بالعوامل الخارجية.

راجع في هذا الصدد : دراسة بول طبر، «دولة الطوائف في مقابل الدولة الوطنية «معوقات قيام مجتمع مدني في لبنان» ضمن عمل جماعي بعنوان : «الاعتراف بالآخر، الغفران والمصالحة: دروس من لبنان»، الجامعة اللبنانية الامريكية، بيروت، ١٩٩٦، ص ٦٩-٨٠.

يمكن أن نضرب مثالا آخر للبرهنة على إمكانية نشوب صراع بين تنظيمات المجتمع المدني نتيجة اختلاف الرؤية، فمن المعروف أن الجمعيات النسائية المدافعة عن حقوق المرأة في البلدان العربية تشكل دعامة متينة من دعائم المجتمع المدني، ومن المفروض أن يكون الدفاع عن حرية المرأة ومساواتها بالرجل محل اتفاق بينها، ولكن اختلاف الرؤى والمصالح جعل التنظيمات النسائية التابعة للحركات الإسلامية تقف في الصف المقابل لبقية الحركات النسائية العربية الأخرى، لا نستغرب أن يصل الخلاف يوما ما حول ارتداء الحجاب بين المحجبات والمتحررات السافرات حد العنف حتى داخل الحرم الجامعي الذي ترتاده أكثر الفتيات تعليما ووعيا. راجع : فرهاد إبراهيم، سبق ذكره، ص ١٨٣ وما بعدها.

(١٧) انظر في هذا الصدد : الحبيب الجنحاني، التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥ . خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٣ . عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١ . عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المشرق العربي. غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي. خلدون حسن النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، وذلك ضمن مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧.

(١٨) انظر : رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، التنوير، بيروت، ١٩٨٤ . الحبيب الجنحاني، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الاسلامي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٨.

(١٩) أود هنا ابداء ملاحظتين :

أ- استعملت السلطة السياسية في بعض البلدان العربية المفهوم في فترة معينة بمعنى لا علاقة له بمفهوم المجتمع المدني، ومما يلفت النظر في هذا الصدد أن فئات كثيرة من النخبة رددت صدى الخطاب السياسي الرسمي، وأسهمت في إفراغ المفهوم من محتواه. يقول ماركس وانجلز في الايديولوجية الالمانية: «أفكار الطبقة المهيمنة هي أيضا - وفي كل العصور - الأفكار المسيطرة».

ب- بروز المفهوم في الساحة العربية التحم بالنضال من أجل الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والدفاع عن الحريات العامة، وعن حقوق المرأة، انظر في هذا الصدد: سعاد محمد الصباح، حقوق الإنسان في العالم المعاصر، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٧ ، خلدون النقيب، صراع القبلية والديمقراطية: حالة الكويت، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦ . عمل جماعي. الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣ . التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، عمل جماعي، منتدى الفكر العربي، عمان، ١٩٨٩ . المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، اشراف سعد الدين ابراهيم، التقرير السنوي ١٩٩٢، مركز ابن خلدون، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٢ . التقرير السنوي ١٩٩٣، مركز ابن خلدون، القاهرة، ١٩٩٣ . عيسى شيفجي، حلمي الشعراوي، حقوق الانسان في افريقيا والوطن العربي، مركز البحوث العربية، القاهرة، ١٩٩٤، عمل جماعي، التجارب الديمقراطية في الوطن العربي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١ . تأليف جماعي، تجربة الديمقراطية في مصر ١٩٧٠-١٩٨١ . المركز العربي للبحوث والنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٨١ . أحمد طلعت، الوجه الآخر للديمقراطية الطريق للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٩٠ . المجتمع المدني، الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، صامد للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩١ . أماني قنديل، المجتمع المدني في العالم العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٤ . عمل جماعي، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ١٩٩٥ . عمر القراي، نحو دور المجتمع المدني في دعم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي، مجلة «رواق عربي»، س١، عدد ٢، ١٩٩٢ . دلال البزري، المرأة في العمل الأهلي العربي، المستقبل العربي، يونيو ١٩٩٠.

Ferhad IRAHIM, Staat und Zivilgesellschaft in Agypten, Institut fur Politsche Wissenschaft, Lit,– .Munster HAMBURG,1995

(٢٠) انظر : أماني قنديل، سبق ذكره، ص ١٠ وما بعدها.

(٢١) راجع في هذا الصدد : هالة مصطفى، الدولة والحركات الاسلامية المعارضة، مركز المحروسة، القاهرة، ١٩٩٥ . نعمة

الله جنينة، تنظيم الجهاد هل هو البديل الإسلامي في مصر؟ كتاب الحرية ١٨، دار الحرية، القاهرة، ١٩٨٨ . انظر في هذا الصدد موقف حركة «حماس» من الديمقراطية في «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين»، سبق ذكره، ص ٩٣ وما بعدها.

(٢٢) يذهب البعض خطأ إلى أن «المجتمع المدني» يعني بالضرورة المجتمع العلماني الذي تكون فيه دولة علمانية، مذكرين بأن المبشرين بالمجتمع المدني في عصر التنوير استعملوه لفصل الكنيسة عن الدولة باعتبارها جهازا كهنوتيا متحالفا مع سلطة الإقطاع الاستبدادية، ونرى أن العلمانية لا تعني حتما الإلحاد، كما لا تعني فصل الدين عن المجتمع، وإنما تعني فصل الدين عن الدولة عندما تكون الدولة دينية تيوقراطية، يعتبر المسئولون عليها أنهم ظل الله في الأرض، وأنهم يستمدون منه شرعيتهم في الحكم، لذا فإن مفهوم المجتمع المدني يعني في الحالة العربية فصل الدين عن السياسة، وهذا ممكن في المجتمع الإسلامي اليوم، وقد يبادر البعض قائلا: لكن الإسلام دين ودولة، نعم الاسلام دين ودولة أيام الرسول (ص)، أي أيام نزول الوحي، أما بعد انقطاع الوحي فنظام الدولة، وشؤون تسيير المجتمع من عمل الإنسان، واجتهاداته في حل القضايا حسب اختلاف الزمان والمكان.

يذهب بعض المفكرين من أبناء الأزهر أن الدولة الدينية يقف على قمتها رسول يوحى إليه من قبل الله تعالى، والدولة السياسية يحكمها بشر عاديون، فلا يمكن الحديث- إذن- عن دولة دينية بعد انقطاع الوحي.

راجع : خليل عبد الكريم : الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٣ وما بعدها.

(٢٣) وهو موقف يلغي التطور التاريخي، ويتجاهل الفتن والمحن التي عرفها العصر الذي تتخذه هذه الحركات مثلها الأعلى، ولا مناص من أن نفهم معرفيا وسياسيا، ويكل موضوعية الأسباب الحقيقية الكامنة وراء اتخاذها عصر السلف نموذجا يحتذى، هل تجهل ما وقع فيه من مؤامرات ومآس؟ هل تجهل- وقد أصبح ضمن صفوفها مثقفون وجامعيون- أن احترامنا لقادة عصر السلف، يعود إلى أنهم اجتهدوا لحل مشاكل عصرهم فأصاب بعضهم، وأخطأ آخرون، وأنه لا يمكن البتة إعادة التجربة التاريخية، وإنما يمكن الإفادة من قيمها الثابتة.

(٢٤) انظر في هذا الصدد :

TOURAINE, Alain, Critique de la Modernite, Fayard, PARIS, 1992.

قائمة الأعلام الأعجمية*

- هوبس	Hobbes
- ديدرو	Diderot
- ماندفيل	Mandeville
- سميث، آدم	Smith Adam
- روسو	Rousseau
- هيجل	Hegel
- ماركس	Marx
- انجلز	Engels
- لابريولا	Labriola
-غرامشي	Gramsci
- التوسر	Althusser
- آرون	Aron, Raymond
- هابرماس	Habermas
- توران	Touraine, Alain

* إن تقنية الطباعة جعلتنا نحجم عن كتابة الأعلام الأعجمية بالحروف اللاتينية في صلب المتن، ولكن رأينا ضرورة إفرادها بهذا الفهرس.

المثقفون العرب:

من سلطة الدولة إلى المجتمع المدني

بوعلي ياسين *

(١)

مفهوم «المجتمع المدني» ليس جديداً في الكتابة العربية الحديثة، ولا حتى في القديمة. هناك مؤشرات على وجود ما يوازي هذا المفهوم[١] في ذهن الكتاب العرب منذ العصر الوسيط. لكن كما يبدو لم يرد هذا المفهوم باسم «المجتمع المدني» قبل السبعينيات من هذا القرن[٢]، إنما ورد قبلئذ بتسميات أخرى مختلفة. مقياس ذلك أن يوضع بأية تسمية كيان أو مجموعة كيانات في مقابل أو مواجهة الدولة وسلطتها. هذا يعني أن المجتمع المدني «كمفهوم» كان ماثلاً في الذهن، أما المجتمع المدني «كمصطلح» فهو جديد.

بالطبع، يدلّ عدم وجود مصطلح (لغوي) موحّد يعبّر عن كامل مفهوم معين في ثقافة ما، على أن ثمة ضبابية تكتنف هذا المفهوم، أو على عدم تبلوره في أذهان أبناء هذه الثقافة، وخصوصا مثقفيها وكتابها. وللعلم، فإن شيئاً من هذا الغموض مازال قائماً حتى الآن، نلمسه في

* كاتب من الجمهورية العربية السورية .

الأدبيات العربية الحالية التي تتناول هذا الموضوع. ولا ننسى أن مضمون المفهوم قد يتغيّر بتغيّر الزمان و/أو المكان، تبعاً للظروف والعلاقات الاجتماعية السياسية، إلى درجة أنه في مرحلة من تاريخ بلد معين قد يدخل ضمن المجتمع المدني كيان كان فيما سبق جزءاً من المجتمع السياسي للبلد ذاته[٣]، والعكس صحيح، أي انتقال كيان من المجتمع المدني إلى المجتمع السياسي.

هذا على صعيد الفكر. أما على صعيد الواقع فالمجتمع المدني موجود منذ وجود الدولة، لأن الأصل هو المجتمع، ثم جاءت الدولة كعنصر دخيل في الاجتماع البشري الأولي، وقسّمت المجتمع إلى مجتمع مدني ومجتمع سياسي، مع تقسيمه في الوقت نفسه إلى طبقات. فالمعروف من تاريخ المجتمع العربي أنه، إلى جانب العصبيات القبلية والأقوامية والدينية والمذهبية والأحزاب السياسية المؤدلجة دينياً، كانت هناك مجالس علماء الدين (المستقلين عن الدولة) وملتقيات الأعيان (المحليين) بمن فيهم زعامات الحارات والقرى، وحلقات الدرس والمذاكرة في الجوامع، ومؤسسات الأوقاف الاقتصادية المتعاظمة، إلى جانب تنظيمات مهنية، تجارية وحرفية وخدمية، يقف على رأسها شهبندر التجار وشيوخ الكار (الحرفة) وما إلى ذلك، كما وُجدت رابطات أو أخويات الفتوة والشطار والعيارين، والحرافيش والقبضايات، وكذلك نقابات الأشراف ومشيخات الطرق الصوفية وغيرها. وهذه نعدها اليوم من مؤسسات المجتمع المدني لعصرها.

برأيي، ثمة طوباوية عامة متأصّلة لدى البشر، هي الوصول إلى حالة من إلغاء الدولة، والعودة المتحضّرة بالمجتمع البشري إلى وحدته وأخويته الأصلية، في ظل تنظيم ذاتي طوعي، دون أي تسلّط فوقي.

تبعاً لذلك لا يبقى وجود، لا للدولة ولا للمجتمع المدني، فكلاهما من مكّونات المجتمع الطبقي. ذلك لأن هذه الطوباوية ليست موجّهة فقط ضد التسلّط، وفي مقدمته تسلّط الدولة، بل أيضاً ضد احتكار الثروة الاجتماعية. وفي الحقيقة، ليس المجتمع المدني - على أهميته المعاصرة - هو حلم البشرية. فما هو سوى مجموعة أشكال تضامنية ووفاقية للدفاع عن حياة ومصير المجتمع، كلياً أو فئوياً، بما في ذلك أو في مقدمته تقنين سلطة الدولة، وليس بأي حال إلغاؤها.

كما أن المجتمع المدني بطبيعته التعددية الشاملة لقوى المجتمع المختلفة لايلغي، بل ولا يحـدّ من احتكار الثروة، ولا من التفاوت الطبقي، وإن كان بصورة غير مباشرة قد يساعد على ذلك. فلا يخلو المجتمع المدني إذن من تناقضات طبقية وعصبوية تتطلب وجود الدولة[٤]، إنما شراكته مع الدولة في نظام ديمقراطي يقدّم للفرق المتنافسة أو المتنازعة أسلحة سلمية (أي ديمقراطية)

للصراع، كي لايؤدي هذا الصراع إلى حروب وويلات وربما إلى تدمير المجتمع ككل. لكن علينا ألا نغترّ بأنفسنا، نحن البشر، ونظنّ أننا وصلنا الآن إلى أرقى المستويات في الوعي الإنساني، لأن كثيراً من المخلوقات الحيوانية قد سبقتنا إلى هذه الطريقة السلمية في حلّ التناقضات ضمن مجتمعاتها.

هذا النمط من التفكير، القادم إلينا من الغرب، ليس جديداً علينا، نحن العرب والمسلمين. وإذا كان بعض مثقفينا في العصور السابقة، من أجل وحدة الأمة، يدافعون به عن السلطان تجاه الثورات الشعبية، فلنستخدمه نحن الآن للدفاع عن المجتمع المدني تجاه استبداد الدولة، من أجل وحدة المجتمع العربي وبقائه المهدّدين.

يقترح وجيه كوثراني حصر استخدام مصطلح «المجتمع المدني» بالعصر العربي الحديث، وأن نستبدل به مصطلح «المجتمع الأهلي» للعصور العربية السابقة[٥]. ويتخذ هذا التفريق أهمية أكثر من تاريخية لدى صادق جلال العظم. فهو يرى أن العلاقات والخصائص الحاسمة في المجتمع الأهلي «هي علاقات القرابة والأهل والمحلّة والمذهب والطائفة والعشيرة والقرية... إلخ». «أما بالنسبة للمجتمع المدني فإن الخصائص والعلاقات الحاسمة فيه تتمركز حول علاقات المواطنة وتتركز فيها». لذلك، «في لحظة تاريخية معينة، إن الذي يبقى بعد طرح الدولة من المجتمع - تصوّرياً ونمذجةً طبعاً - هو المجتمع الأهلي وليس المجتمع المدني. وفي لحظة تاريخية أخرى، إن الذي يبقى بعد إجراء عملية الطرح ذاتها هو المجتمع المدني وليس الأهلي. وفي لحظة تاريخية ثالثة إن الذي يبقى هو شيء ما يحمل صفات الاثنين معاً، ولكن بمقادير مختلفة ومتفاوتة، ووفقاً لحركته وتطوّره ونموّه وديناميكيته. هذا هو المزيج والخليط من المجتمع الأهلي والمدني معاً الذي نتعرف عليه في حياتنا الاجتماعية الراهنة بكل التعقيدات والمشكلات والتوترات والصراعات التي تنطوي عليها مثل هذه الصيرورات التاريخية الانتقالية عادة»[٦].

هذا يعني أن المجتمع الأهلي مازال إلى هذا الحد أو ذاك موجوداً ضمن مجتمعاتنا العربية الحالية. ذلك لأن المجتمع المدني لم ينشأ و/أو يتوسع على حساب المجتمع الأهلي فحسب، بل أحياناً كثيرة إلى جانبه. فالمجتمعات البشرية بسليقتها أذكى من أن تسلّم أمورها كلية إلى مؤسسات لم تقتنع بعد بجدواها أو فائدتها، أو لم تختبر بعد صلاحيتها للحياة، ولم تأمن بعد من خطرها على المصير. البعض يعدّ هذا الموقف العفوي تخلفاً أو جموداً، لكنني أراه حذراً طبيعياً يصدر عن العقل الباطن الجمعي. وكسبب آخر، لا يغرب عن ذهننا وجود مصالح مرتبطة بالمؤسسات الاجتماعية القديمة التي تكوّن المجتمع الأهلي.

(٢)

يرى صادق العظم «إن المجتمع المدني في بلادنا (بعجره وبجره) هو إلى حدّ كبير من صنع الدولة، والدولة الحديثة والتحديثية تحديداً. بإمكاننا إرجاع صيرورة صنع المجتمع المدني هذه إلى بداية مرحلة ما يسمى بالتنظيمات العثمانية (أي البروسترويكا العثمانية) والتي انطلقت بزخم حوالي سنة ١٨٣٠، وجاءت إصلاحات محمد علي باشا الكبير الشهيرة ضمن إطارها واستمراراً لها»[٧]. وفي مصدر آخر يقول العظم: «إن الدولة التحديثية لعبت الدور الأهم في إنشاء المجتمع المدني، وإرساء قواعده في الحياة العربية، وراح هذا المجتمع الآن يطالب الدولة بحقوقه المهضومة من جانبها. كانت الدولة أول من أدخل فكرة سيادة القانون على الجميع، لكن المجتمع المدني هو الذي يطالب اليوم بتطبيق الفكرة والتقيّد بها، في حين أن الدولة هي التي تتلكأ، لأن في ذلك انتزاعاً لسلطات ومواقع وامتيازات وحيازات... إلخ. وهذه معركة أرى أنه لابدّ من خوضها في الوقت الحاضر»[٨].

بهذا القول يضع صادق العظم إصبعه على موضع الجرح. مع ذلك أرى أن المسألة - كما طرحها - لا تيسّر الوصول إلى الجواب الأقرب للفهم التاريخي. وهذا يعود إلى إغفال التمييز بين الدولة كمجموعة مؤسسات وأجهزة سلطوية، وبينها كهيئة حكم، مع أنهما قد تبدوان للمواطن وحدة واحدة تقف في مواجهته، كما قد تقفان وحدة واحدة في مواجهة المجتمع الأهلي والمدني، وهذا بقدر ما تتسلط الفئة الحاكمة قانونياً و/أو اعتباطياً على مؤسسات وأجهزة الدولة. أما إذا أردنا جمع الاثنين في كيان واحد، فالمصطلح المناسب عندئذ هو «المجتمع السياسي».

في ظروفنا العربية نرى أن الدولة العثمانية ليست هي الدولة في عهد محمد علي باشا، والأخيرة ليست هي الدولة في أيامنا هذه. لقد تغيّرت طبيعة الدولة في كل مرحلة من هذه المراحل مع التطورات الاجتماعية الاقتصادية. هنا، في هذه الناحية بالذات، تبدو لي الدولة إلى حدّ معين شبه إطار، تنشط فيه كلّ مرة طبقة أو فئة طبقية وعلاقات طبقية مختلفة، مما يستتبع علاقات متغيّرة بين الدولة والمجتمع المدني بحسب الفئة الطبقية الفاعلة. هذا يعني، أننا يجب أن نسأل عن القوى الاجتماعية التي حدّثت في المجتمع، وليس فقط عن الموقع الذي انطلقت منه هذه القوى للتحديث، أو عن الأداة التي جرى بواسطتها التحديث.

لاشك أن طبقة أهل الدولة (الأرستقراطية)، وعلى رأسها السلطان العثماني، أو محمد علي باشا، هي التي وضعت - من خلال تغيير علاقات الملكية - اللبنات الأولى لتحديث المجتمع العربي. لكن، في الوقت نفسه بدأت تنشأ في بلادنا طبقة أو فئات طبقية حديثة، تسمى «بورجوازية»، وأرادت هذه بطبيعة الحال أن تصيغ المجتمع على صورتها. وقد عملت على هذا

ضمن إطار الدولة، وخارج إطارها أيضاً. وهي عموماً مؤلفة من أناس مؤهلين تعليمياً ومتنوّرين ومتأثّرين بالغرب، ينحدرون غالباً من الطبقات المالكة العليا والوسطى في المجتمع، ويعيشون بنسب متفاوتة من مردود ملكياتهم. هؤلاء ساهموا مع بعض أهل الدولة وقتذاك في تحديث المجتمع. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، هذه الفئة، وليست الدولة، هي التي قادت الحملة لفرض الدساتير والقوانين الحديثة، وهي أول من أنشأ الأحزاب السياسية، وأصدر الصحف والمجلات، وأقام التجمّعات الثقافية. وفي ظل سلطتها أسست فيما بعد النقابات والاتحادات المهنية... وغيرها مما يُعدّ من كيانات المجتمع المدني.

الطريق الدولوية في التحديث لم تكن ضرورية بالنسبة للبورجوازية بقدر ضرورتها بالنسبة للأرستقراطية القديمة، ثم بعدئذ للبورجوازية الصغيرة. ذلك لأن سلطتها لا تنحصر ضمن الدولة، أي فقط بأساليب البيروقراطية والأمن والسياسة، بل أيضاً وبالأصل تقوم سلطتها على أساس الاقتصاد وملكية وسائل الإنتاج والتبادل. ومن المعلوم أن الفكر البورجوازي الأصلي (أي الليبرالي) لا يقدّس الدولة، بالعكس كان يرى - على الأقل حتى ظهور الكينزية - تحجيم دور الدولة ووظائفها إلى الحدّ الأدنى الذي لابدّ منه للاستثمار والسلام الاجتماعي. وعلى الرغم من تصالح البورجوازية مع الأرستقراطية، خصوصاً بعد الاستقلالات، فإن الفكر الليبرالي كان في ظل الحكم البورجوازي الوطني يتقوّى على حساب الفكر التقليدي المحافظ، وبالترافق مع ذلك كان يتسع المجتمع المدني.

أما الشريحة الاجتماعية التي قامت سلطتها على أساس سياسي، وعلى قوة أجهزة الدولة والدعاية الايديولوجية للمثقفين، فهي نخبة البورجوازية الصغيرة، وذلك منذ الخمسينيات في العديد من البلدان العربية مثل مصر وسورية والعراق وتونس واليمن والجزائر وليبيا والسودان وفلسطين. تتكوّن هذه النخبة الجديدة بالأصل في أغلبها من عاملين ذهنيين مسيّسين وضباط صغار وطنيين، ينحدرون من طبقات صغيرة الملكية تعيش غالباً على قوة عملها، ولا ترتبط بمصالح اقتصادية أو سياسية بالدول الاستعمارية. فلم يكن بيد هذه النخبة للوصول إلى السلطة والحفاظ عليها ولتنفيذ أهدافها، دون شراكة الطبقات الدنيا، سوى الوسائل والأدوات الدولوية، ففعلت كل شيء بالدولة وتحت جناح (أو تحت مخالب) الدولة. بتأثير هذا الفرق الجوهري كان التحديث البورجوازي العربي بطيئاً، وحتى متردّداً، فبدا طبيعياً، في حين جرى التحديث البورجوازي الصغير عنيفاً وسريعاً، ولذلك يعد شبه اغتصابي وغير راسخ.

خلاصة القول، إن النخبة الاجتماعية الجديدة، عموماً كقوى قومية تحررية، هي التي هيمنت على المجتمع المدني أو هي التي ألغته (عملياً)، من خلال السيطرة على الدولة ثم السيطرة بها،

وليست «الدولة» في حدّ ذاتها هي من فعل ذلك. هذا، في حين لم تستطع القوى المذكورة اقتحام (بقايا) المجتمع الأهلي والسيطرة عليه، إلا بقدر ما أمكن لها أن تحدّثه، لتجعل منه «مجتمعاً مدنياً» تابعاً. يعود هذا الاختلاف إلى أن المجتمع المدني، خلافاً للمجتمع الأهلي، هو - كما أشرت سابقاً - شريك الدولة (الحديثة) في نمط الاجتماع البشري الحديث، وإن أصبحت في العقود الثلاثة الأخيرة شراكة غير متكافئة أو حتى شكلية. لذلك نجد أن المقاومة شبه الوحيدة التي لاقاها استبداد الدولة منذ أواسط السبعينيات حتى الآن جاءت من التنظيمات السياسية المتأسلمة التي عشعشت في المجتمع الأهلي التقليدي واحتمت به، ولم تأت من قوى المجتمع المدني الحديث.

بحسب ما أعلنته في دعاياتها، فعلت القوى المذكورة ما فعلت باسم المجتمع (الشعب أو الجماهير)، من خلال مشروع ثوري شامل للخروج من حالة التخلف والتجزئة العربية، وللتحرر من الاستعمار السياسي والاقتصادي، وإقامة نظام اجتماعي اقتصادي عادل، ينتفي فيه الاضطهاد والاستغلال. على هذه الأهداف الاجتماعية العليا ارتكزت دعاياتها، وبها برّرت مشروعيتها.

هنا حدث خلط ثان، هذه المرة بين «الدولة» و«سلطة المجتمع». وهو خلط مفاهيمي لانزال نصادفه لدى كثير من المثقفين، كما هو واضح مثلاً من قول ندرة اليازجي: «ولما كانت الدولة الصورة المثلى للمجتمع...»(٩). فيرى هؤلاء أن الدولة تمثّل المجتمع بأفضل صورة، على الأرجح لأنهم يجدونها تتولّى مهاماً كثيرة بالنيابة عنه. غير أنه من الضروري أن يسأل المرء عندئذ، هل تقوم الدولة بهذه المهام بتفويض من المجتمع أم رغماً عنه؟ وهو في الحقيقة سؤال عن مدى ندية العلاقة بين الدولة والمجتمع، وبالتالي لا يمكن أن يكون جوابه على الدوام إيجابياً، لاسيما في بلادنا العربية. مع ذلك، حتى لو افترضنا جدلاً وجود تفويض عام للدولة من قبل المجتمع، فلا يصحّ أن نماهي بين الاثنين، لاختلاف طبيعتهما. هذا في مجال الفكر. في ممارسة السياسة قلما يحصل هذا الخلط المفاهيمي نتيجة خطأ فكري، بل غالباً ما يكون - بحكم ملموسيته - تضليلاً أيديولوجيا. فتجري مماهاة هيئة الحكم مع الدولة، ثم مماهاة الدولة مع المجتمع، لنصل بالمنطق الصوري إلى أن أهل الدولة هم المجتمع أو الشعب أو ماشابه من استنتاجات إيهامية، مؤدّاها إلغاء المجتمع المدني والنظر إلى المواطنين كقطيع.

تحت راية هذا المنطق الدعاوي قامت النخبة الاجتماعية الجديدة منذ الخمسينيات بتنفيذ مشروعها التنموي التحرري على طريق القضاء على السلطة السياسية للنخبة «البورجوازية الإقطاعية» السابقة (كما كانت تُسمّى)، وألغت بأدوات الدولة جميع الأحزاب السياسية والهيئات التمثيلية المتواجدة (حتى التي تعود لطبقتها نفسها، لكن تنافسها)، وعوضت عنها على مراحل

بكيانات سياسية ونيابية مناسبة. بعضهم رفع شعار «من تحزّب خان»، وبالنسبة للجميع وقتذاك عنت الوحدة الوطنية أو القومية، الضرورية لمواجهة الاستعمار والصهيونية : فكراً واحداً، تنظيماً واحداً، موقفاً واحداً... هو طبعاً فكر وتنظيم وموقف الفئة المتغلبة من النخبة البورجوازية الصغيرة.

وفي طريقها لإنهاء التسلط والاستغلال الاقتصادي «الإقطاعي» و«الرأسمالي»، استملكت الفئة المسيطرة (كقائدة للدولة) وسائل الإنتاج الكبير، وأصبحت بعد سنوات قليلة الرأسمالي والمالك الأكبر (وربّ عمل ديناصوري) صاحب المعامل والمصارف والمزارع ومؤسسات التجارة والتشييد والنقل والاتصال والخدمات. كما قامت بدور المخطط العام والمحتسب العام لنشاطات المجتمع الاقتصادية كافة. كل هذا دعته «قطاعاً عاماً»، أي قطاع الشعب أو عامة المجتمع، و«نظاماً اشتراكياً»، باعتباره تحت سلطة ولمصلحة قوى الشعب العامل أو الجماهير الكادحة التي مثّلها أو ناب عنها التنظيم الطليعي ورجال دولة العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين. وعلى طريق تعبئة وتأهيل وتوعية قوى الشعب العامل أو الجماهير الكادحة أكملت النخبة الجديدة بواسطة الدولة سيطرتها على قطاع التعليم، وأنهت استقلالية الجامعات ومراكز البحوث، وتملكت أو تحكمت في وسائل ومنشآت الإعلام والصحافة والنشر والطباعة.

في المرحلة الثانية من سلطتها، التي بدأت في السبعينيات، كانت النخبة الجديدة قد سيطرت على مؤسسات المجتمع المدني القائمة، وأنشأت مؤسسات جديدة، حيث تكوّن لديها ما نودّ تسميته «نظيراً» لمجتمع مدني متكامل، يشاكل المجتمعات المدنية المفترضة في البلدان الديمقراطية. وهذا تطور هام قلما يلقى اهتماماً. فالنخبة الجديدة لم تسيطر على المجتمع المدني المتواجد (وتلغيه عملياً) فحسب، بل استكملته شكلياً أيضاً، حتى أصبحت في السبعينيات جميع قطاعات المجتمع وأفرادها تندرج في اتحادات ومنظمات تابعة. وتكمن أهمية هذا التطور، أولاً، في أن هذا المجتمع المدني النظير أصبح الآن مبرّر مشروعية النظام، بدلاً من المشروعية الثورية السابقة المتمثلة في الأهداف القومية والاجتماعية العليا، وفي التأييد الجماهيري. أصبحت المشروعية دستورية تمثيلية وتنظيمية، ولم تعد ثورية شعبوية. ثانياً، في أن هذه المؤسسات النظيرة للمجتمع المدني يمكن نظرياً أن تتحوّل في ظروف ملائمة إلى مؤسسات أصيلة للمجتمع المدني إذا تخلصت من التدخلات القسرية للدولة، وطبقت فعلاً أنظمتها الداخلية، بعد تعديلات تجعلها قبل أي شيء تمثّل أعضاءها وتتبنّى مطالبهم، لا أن تمثّل سلطة الدولة وتنفّذ توجيهاتها.

هذا التبديل لمبرّر المشروعية هو أحد مؤشرات التحوّل الطبقي للنخبة الجديدة، من بورجوازية صغيرة تقود ثورياً الدولة والمجتمع إلى «بورجوازية دولة» محافظة تعمل لحساب نفسها. ومنذ

بداية هذا التحوّل في السبعينيات، ورغم الاتجاه الاشتراكي الشعبي الذي كان وقتئذ مازال معلناً، نلاحظ أنه بقدر ما كانت الدولة تسيطر على مؤسسات المجتمع المدني وتشلّ قدراتها، كانت حصة قوة العمل من الدخل الوطني تتناقص. ولم ينقض عقد الثمانينيات حتى تدهورت البورجوازية الصغيرة، وهي الطبقة الأم لبورجوازية الدولة، إلى أسفل الهرم الطبقي للمجتمع، إلا من استطاع من أفرادها بهذه الطريقة المتعرجّة أو تلك أن يصعد إلى مصفّ الطبقة العليا. وقد ضمّت هذه الطبقة المرمية إلى القاع المجتمعي أغلب المثقفين العرب، باعتبارهم عاملين إداريين وتقنيين وثقافيين لدى قطاعي الدولة (القطاعين العامين)، الإداري والاقتصادي.

بالطبع لا يعود هذا التطور الانعطافي إلى تحييد أو تغييب المجتمع المدني، بل بالأساس إلى أن تملّك وتسيير بورجوازية الدولة لوسائل الإنتاج والتبادل المجتمعية مكّنها من أن تستأثر بالحصة الكبرى من الدخل الوطني، وخصوصا بطريقة التضخم المالي الذي يصيب أول وأكثر من يصيب: أصحاب الرواتب والأجور بالفساد. غير أن شلل المجتمع المدني ساعد كثيراً على ذلك. من مظاهر هذا الشلل ان النقابات العمالية التي تضمّ أو تمثّل جميع العاملين بأجر، من عمال وموظفين ومستخدمين، انحرمت من «النضال المطلبي»، باعتباره خاصاً بالنظام البورجوازي الرأسمالي، وتحولّت إلى النضال السياسي، كما يُفترض بها في الدولة الاشتراكية. بذلك لم تعد ثمة أية إمكانية سلمية، ولو حتى بالشكوى المسموعة، لخلق حدّ أدنى من التوازن لدى توزيع الدخل الوطني بين طبقات وفئات المجتمع. فأصبح مصير قوة العمل في الدولة العربية التقدمية وقفاً على تقدير ووجدان المسئولين الاقتصاديين. غير أن الاقتصاد الوطني لا يُبنى على الوجدان والتقديرات الشخصية لأصحاب المناصب.

نلاحظ أيضاً في هذا المجال، أن شلل المجتمع المدني يستتبع بالضرورة - وكما بيّنت التجربة - بعض التعطيل لأعمال الدولة، بل وأحياناً لأولية (روتين) عمل الدولة، إذ لا يجد عندئذ أهل السلطة ما يحدّ من ميلهم السلطوي إلى خرق القوانين والأنظمة من أجل مصالحهم وأهوائهم. هذا بالرغم من أنهم صاغوا أو بإمكانهم أن يصيغوا هذه القوانين واللوائح التنظيمية بالشكل الذي يناسبهم. وهذا دليل آخر على صحة تفريقنا بين أجهزة الدولة ومسيّريها. وإذا كان عامة الناس يطالبون بسلطة القانون وتطبيقه على الجميع، فليس دائماً لشدة إيمانهم بعدالته، بل لأن القانون - مهما جار - يحفظ لهم حداً أدنى من الحقوق، ولايحرمهم من الأمل بتغييره أو تعديله مستقبلاً نحو الأفضل. ولاننسى أن القوانين - كنصوص مكتوبة - إذا حادت بشكل مكشوف عن العرف العام والشرائع الدولية، فإنها قد تصبح مستمسكات سلبية على الهيئة الحاكمة في البلد المعني. لذلك يدرك أصحاب القوانين بالتجربة أن الأصلح لهم أن يتفادوا مثل هذا الحيدان السلبي.

من هنا ندرك أن الدفاع عن المجتمع المدني هو في الوقت ذاته دفاع عن الدولة تجاه السلطة المسيّرة لها. وفي الواقع لم تكن النخبة المسيطرة قادرة على القيام بتراكمها الأولي، أي استحصال رساميلها الأولية والتحوّل إلى بورجوازية دولة، ومن ثم جزئياً إلى رأسمالية خاصة، إلا من خلال خرق القوانين والأنظمة في غياب الرقابة والمحاسبة من قبل هيئات المجتمع المدني. ذلك لأن الاستئثار بالحصة الكبرى من الدخل الوطني وتكوين الثروات والرساميل لأعضاء النخبة المذكورة تم – إلى جانب التمويل بالعجز التضخمي – بواحدة أو أكثر من هذه الطرق غير المشروعة : رشوات مقابل تيسير معاملات مخالفة للقوانين والأنظمة – رشوات مقابل استلام مشتريات ومشاريع مخالفة للمواصفات والعقود – عمولات على تمرير صفقات شراء وتعهدات بأعلى من قيمتها في السوق المحلية – عمولات لاستيراد تجهيزات سيئة أو سلع فاسدة أو بأعلى من أسعارها العالمية – المشاركة في مكاسب التهريب الاستيرادي لبضائع مفقودة في السوق المحلية – المشاركة في مكاسب التهريب التصديري لبضائع رخيصة في الداخل – حصص أو عمولات من أرباح احتكار استيراد سلع معينة – مكاسب من تسريب بضائع ينتجها القطاع العام إلى القطاع الخاص لبيعها أعلى من سعرها الرسمي – أتاوات على وكالات شركات أجنبية، أو على القيام بمشاريع وأعمال خاصة مربحة – الاستفادة من خطط التنظيم العمراني والمتاجرة بالأراضي – الاستيلاء على أراضي أملاك الدولة وتطويبها بطرق ملتوية – الاستيلاء على الإنفاقات الوهمية بشراء لوازم إدارية أو تنفيذ مشاريع أو تعيين قوة عمل على الورق – اختلاسات مدبّرة... وفي أغلب هذه الطرق يجري التعاون مع القطاع الخاص، من رأسماليين قدامى وجدد.

(٣)

هيّأت لهذه التطورات الاجتماعية الاقتصادية ورافقتها في البلدان العربية التحررية دعاوى ايديولوجية قام بها من ضمن نخبة البورجوازية الصغيرة ومن حولها مثقفون يساريون من الاتجاهين، القومي والماركسي. وقد كان لهم في هذا التوجّه مصلحة شخصية أيضاً، إلى جانب ما اعتقدوه من مصلحة قومية وطبقية. يقول علي الكنز : «أما المثقفون فقد أعجبوا بهذه الدولة التي فتحت أمامهم أبواب المناصب الإدارية التي أغلقها أمامهم الاستعمار، فقاموا بتوفير المستشارين والمخططين وإطارات التجنيد الجماعي التي كانت تحتاجها هذه الدولة لتسيير المجتمع»(١٠). وقد كان لهم دور هام في سيرورة تغييب المجتمع المدني وتسلط الدولة على المجتمع، على الأقل حتى بداية مرحلة التحول في السبعينيات. بذلك – ومن دون أن يدروا – ساهم هؤلاء المثقفون أيضاً في تغييب دورهم الثقافي، وفي فقدان سلطتهم (المعنوية) الثقافية.

انقلب السحر على الساحر كما يقال. ذلك لأن هؤلاء المثقفين، باعتبارهم علمانيين أو غير دنيويين، ينتمون بالأصل أيضاً إلى المجتمع المدني. فقد ظهروا مع ظهور المجتمع العربي الحديث، واستمدوا سلطتهم الثقافية (المعنوية) من هيئات المجتمع المدني : وسائل الإعلام، الجامعات ومراكز البحوث، الأحزاب السياسية، الجمعيات الثقافية واتحادات المثقفين، الرأي العام... وغيرها. لهذا فوجئوا، بعد التحولات الاجتماعية الاقتصادية في السبعينيات، بأنهم أصبحوا عزلا تحت رحمة سلطة الدولة، وفوجئوا بأن بضاعتهم أصبحت كاسدة لدى بورجوازية الدولة، وبأنها لم تعد تحتاجهم كمثقفين حقيقيين، بل ربما- إذا أصرّوا على ممارسة الثقافة - تستخدمهم كأبواق دعاية أو لتسلية القراء والمستمعين.

حيثما لم يتحول هؤلاء المثقفون طبقياً مع النخبة التي دعوا لها إلى بورجوازية دولة، وأصبحوا من ضحاياها الأوائل، ثقافياً وسياسياً ومعيشياً. كان نصيبهم من هذا التحوّل أنهم أصبحوا تابعين موضوعياً للدولة، بقدر ما صارت هذه: أولاً، الموجّه لنشاطهم والرقيب عليه. ثانياً، ربّ عملهم الوحيد تقريباً. ثالثاً، تسيّر جميع منظماتهم، التي هي في الأصل جزء من المجتمع المدني، مثل: اتحادات الكتاب والصحافيين والفنانين، ونقابات المعلمين، ونوادي السينما، والفرق المسرحية... وحتى النوادي الرياضية. هكذا ألغيت أو أعيقت النشاطات والإبداعات والمبادرات الثقافية، الفكرية والأدبية والفنية والرياضية، التي لا تقوم بها أجهزة الدولة أو توجّهها لأغراضها، في حين تحتاج هذه النشاطات والإبداعات والمبادرات في بلدان متعثّرة كبلادنا العربية إلى أوسع فضاء من الحرية مع التشجيع والدعم المادي والمعنوي.

كثير من الكتّاب عبّروا عن أن تنظيماتهم لا تمثّلهم، ولا تؤمّن أية حماية لهم. غالب هلسا بيّن كيف أن قياداتها تتصرف كأحد أجهزة السلطة[11]. ورأت لطيفة الزيات، أن اتحاد الكتاب «أصبح اتحادا للموظفين لا اتحادا لكتّاب مصر»[12]. ووصف أحمد الشهاوي اتحاد كتاب مصر بأنه : «جثة أسطورية هامدة ترمّدت. فهو لا يحتفي إلا بصغار الموهوبين، وهم أتباع الباشا ثروت أباظة. فالاتحاد لايخدم الإبداع ولا المبدعين. حتى في قضايا الحرية والتعبير لايعبّر سوى عن وجهة نظر الدولة وآرائها»[13]. وعن الحالة الفلسطينية كان ناجي العلي قد قال مرة: «إن هذا الاتحاد هو اتحاد الكتّاب والقراء الفلسطينيين»[14]. حتى نزار قباني قال في اتحاد الكتاب شعراً: «للأدباء عندنا نقابة/ تشبه في تشكيلها/نقابة الأغنام»[15]... لكن، رغم هذه الانتقادات وأمثالها مما يكتب أو يقال، ترى أكثرية الكتّاب أعضاء في هذه الاتحادات!

هذا الخطر، خطر تبعية الثقافة والمثقفين للدولة والسياسيين لم ينتبه إليه المثقفون إلا بعد وقوعه، أي في السبعينيات. فيما بعد أشار بعض الكتّاب إلى مسئولية المثقفين أنفسهم فيما آلت

إليه أوضاعهم. فقال إميل حبيبي: «أوساط مثقفة تشعر باليأس، ولكن اليأس ممن؟ من أصنامها تشعر باليأس. وربما يصعب عليهم تحطيم هذه الأصنام. لذلك تقف مشدوهة وتشعر الأزمة»(١٦). وقال فايز خضور: «فالمثقف بصورة أو بأخرى، هو الذي أوصل نفسه وأوصل معه (الجنود المجهولين) الذين يؤمنون بجدوى الخطاب الثقافي، وأثره الجليل في بناء المجتمع، والشعب والأمة، وبالتالي بناء الكون الأفضل. وذلك الوصول والإيصال، كانا بمثابة تواطؤ، إن لم نقل: خيانة الأمانة الموكلة إليه، عندما قبل راضياً أو راضخاً بجبروت آلية (السلطات): اجتماعية كانت أو اشتراكية، أممية كانت أو أصولية، أو إلى ما هنالك من صيغ وأشكال... وذلك الرضا، أو هذا الرضوخ، بدأنا نجني طرحه العفن والمرّ والسام، منذ مسلسل (الجلاءات الوطنية) في أربعينيات هذا القرن»(١٧).

لاشك أنه كان في الأمر نوع من الصنمية، ممثّلة في الزعيم الملهم أو الحزب القائد. لكن المسألة - برأيي - لم تكن في أصلها مسألة خيانة أمانة أو تواطؤ، وإن بدت في نتيجتها هكذا. بالتأكيد ثمة شيء - دائما - من المصلحة الذاتية المشروعة يشوب المصلحة الموضوعية (الأهداف العليا). هذا من طبيعة البشر. فإذا استثنينا حالات الانتهازية النفعية، المتواجدة في كل مجتمع ومرحلة، فإن الأصح أن نتحدث عندئذ عما يشبه «الورطة»، التي وقع فيها المثقفون المسيّسون، وهي ورطة قدرية، أكثر منها ورطة غفلة (من الذات) أو ورطة تآمر (من الغير). وقد عبّر سعد الله ونوس عما نقصده بهذه الورطة، عندما قال: «ومما له دلالة عميقة المغزى على موقف السلطة من الثقافة، هو المفارقة شبه المأساوية التي عاشها بعض المثقفين الذين نظّروا وبشّروا، بل وحتى ناضلوا لقيام أنظمة تحقق دعاواهم وأفكارهم، وما أن قامت هذه الأنظمة واستتبت لها السلطة حتى تنكّرت لمثقفيها. ثم عمدت خوفاً من مشاغباتهم إلى نفيهم جسدياً أو ثقافياً. بعضهم ارتحل، وبعضهم ابتلع لسانه متورّماً باليأس والمرارة، والبعض الثالث يذوي ويتلاشى في رطوبة الزنازين»(١٨).

ترتبط المسألة تاريخياً بنشوء المدارس الثقافية العربية المعاصرة في «حاضنة السياسة»، كما عبّر ميشيل كيلو(١٩). ففي العهد البورجوازي، الاستعماري والوطني، كان مثقفو الاتجاهات التقدمية من النموذج الغرامشي، الذي يدعو إليه الآن بعض الكتّاب العرب اليساريين، وهو «المثقف العضوي». وكانت الأحزاب الجماهيرية المعارضة ، التي ضمّت المثقفين المذكورين، تعدّ من الهيئات السياسية للمجتمع المدني الحديث وقتذاك، وتلعب دور «المثقف الجمعي». لذلك أقول، إن هذا المثقف العضوي بالذات هو الذي تورّط، وإن هذه الهيئات السياسية للمجتمع المدني هي بالذات التي جعلت في سياق نضالها الثقافة سياسية والمثقف تابعاً للسياسي، وهي بالذات التي استولت بعدئذ على الدولة، وغيّبت المجتمع المدني بأكمله، ولفظت المثقفين العضويين.

ولم يكن هذا التطوّر والتحوّل متوقفاً على هذا الحزب أو ذاك، بل انجرفت في مجراه جميع

الأحزاب الجماهيرية الممثّلة - في ذلك الوقت - لاتجاهات النخبة البورجوازية الصغيرة التقدمية، الإقليمية والقومية والأممية، والتي تضمّ مثقفي هذه النخبة. جميعها كانت تصارع وتتصارع لإزاحة الطبقة البورجوازية الرأسمالية عن العرش السياسي والاقتصادي، والانفراد بالسلطة، وتسيير المجتمع بأجهزة الدولة. إذن، الهيئات السياسية للمجتمع المدني، هي بالذات، ومن ضمنها المثقفون العضويون، المسئولة عن إخضاع المجتمع المدني لسلطة الدولة وإلغاء وجوده الفعلي.

هناك بين الكتّاب العرب من تبدو آراؤه لا تتفق مع هذه الرؤية. فبرهان غليون يعتبر الأحزاب المعارضة من المجتمع السياسي العربي[٢٠]. وعبدالإله بلقزيز يرى أن النخبة المثقفة العربية هي نتيجة من نتائج التدخل الأجنبي، نخبة حديثة مندمجة في جهاز الدولة، وبالتالي فهي جزء من المجتمع السياسي المنفصل عن المجتمع المدني[٢١]. خلافاً لذلك يخبرنا عبد القادر الزغل، أن مصطلح المجتمع المدني استخدم في تونس للتعبير عن الأحزاب السياسية والتنظيمات الاجتماعية المهنية المستقلة عن الدولة[٢٢].

برأيي، من الضروري أن نعرّف المصطلحات العلمية الحديثة على أرضية واقعنا، وإن كانت مأخوذة عن الفكر الغربي. فلاشك أن الحزبين الديمقراطي والجمهوري في الولايات المتحدة يندرجان ضمن المجتمع السياسي الأمريكي، إذ يمثّل كل منهما سلطة في الحياة السياسية الرسمية، حتى لو كان في المعارضة. أما في البلدان المتعثّرة، التي تكون فيها أحزاب المعارضة ممنوعة ومقموعة، فهي ليست بأي حال من المجتمع السياسي، بل غالباً من المجتمع المدني الظلّي (المتواجد في الخفاء). وإذا كانت عامة هذه الأحزاب قد عملت في الماضي أو - ربما - مازالت تعمل للتسلط على المجتمع المدني، فهذا موقف سياسي ايديولوجي لاينفي عنها كونها جزءاً من المجتمع المذكور. بخصوص المثقفين نلاحظ أن بلقزيز يساوي بين المثقفين العاملين لدى الدولة التسلطية، وبين المثقفين السلطويين الذين يشاركون في السيطرة على الدولة والمجتمع. وبحسب اطلاعي، أغلب الكتّاب العرب لا يوافقون بلقزيز على رأيه بهذا الخصوص.

هذا يقودنا إلى توضيح ما ذكرناه سابقاً عن تبعية المثقفين معيشياً أو اقتصاديا للدولة، بعدما أصبحت هذه في نظامها الكلياني ربّ عملهم شبه الوحيد. فمجالات عمل هــؤلاء - كعاملين ذهنيين - يكاد ينحصر في وسائل الإعلام والثقافة وفي المدارس والمعاهد والجامعات، وفي بيروقراطية الدولة الإدارية والاقتصادية، حيث الدولة هي المالكة، والسلطة السياسية هي الآمرة الناهية، وإذا لم يهاجر المثقف أو كان لا يقدر على إقامة مشروع اقتصادي خاص، فإنه سيضطر على الأرجح لأن يعمل لدى الدولة بشروطها الاقتصادية والسياسية، أو يبقى عاطلاً عن العمل. غير أن عمل المثقف لدى الدولة لايفي عندئذ بالضرورة أنه مؤيد للسلطة. فلا نستطيع أن نحكم على المثقفين الموظفين سلفاً، وإن كان الإغراء أحياناً قوياً، والضغط أقوى، والانزلاق كثير

الاحتمالات. ما نستطيع أن نحكم به هو أن المثقف لم يعد في ربع القرن الأخير يجد لدى الدولة التسلطية الأمان الاقتصادي، ولاالأمان السياسي والثقافي، الذي يحتاجه كمثقف مستقل أو نقدي، سواء كان يعمل لديها في أحد المجالات الثقافية أو يمارس نشاطاً ثقافياً بالارتباط مع عمله الوظيفي أو إلى جانب العمل الوظيفي بالاستقلال عنه.

الأمان الاقتصادي الذي يفتقده المثقفون العرب، وخصوصا الكتّاب، ليس كمنحة أو إعانة، بل كأجر مجز على قوة عمل إبداعية مبذولة. حول ذلك كتب محمد كامل الخطيب: «فالكاتب العربي الحديث مرتبط معاشياً بجهاز الدولة ومؤسساتها (لنأخذ نسبة الموظفين بين الكتاب العرب). أما كتلة القرّاء أو الحزب السياسي، أو حتى المدرسة الفكرية لهذا الكاتب، فإنها لا تستطيع أن تساعده في حياته ومعاشه بسبب شيوع الأمية، وبسبب الحدود والسدود بين أجزاء الوطن العربي، مما يضيّق قاعدة القرّاء، إضافة إلى الوضع المقلق للأحزاب والمنظمات أو علاقة الكاتب بها، أو علاقتها بالسلطة السياسية، وكلها أسباب تجعل من الصعب على الكاتب أن يكون مستقلاً في معاشه، أو معتمداً في حياته على جمهور القرّاء. ولهذا يبدو الكاتب العربي المعاصر وكأنه تُرك وحيداً أمام جهاز الدولة الطاحن، وليس له من سلاح يقاوم به إلا قناعته، إلا ضميره وتماسكه الفكري، وكلها ليست أسلحة (جماعية)، بل هي سلاح فردي...»[٢٣].

القرّاء هم كتلة من أفراد المجتمع المدني التي حرّرت في العصر الحديث الثقافة العالمية، اقتصادياً وفكرياً وسياسياً، من وصاية ومتطلبات ذوي السلطة والمال، وإن كان إيصالها إليهم مازال يحتاج إلى وساطة الرأسمال، وفي البلدان المتعثّرة إلى وساطة الرأسمال والسلطة السياسية. في بلادنا لم تصل كتلة القرّاء بعد إلى الحجم والتأثير اللازمين للقيام بدورها الثقافي المذكور. فماذا بقي للمثقف، إذا كان - كما بيّنا - لا يستطيع اللجوء والاستناد، لا إلى اتحاد مهني لأنه مدولن، ولا إلى حزب سياسي لأنه محظور، ولا إلى جمهور قرّاء لأنه محدود، وإذا كانت الدولة تضيّق عليه سياسياً ومعيشياً؟

بعض الكتّاب يدعون للرجوع إلى المجتمع الأهلي. هذا مؤدّى كلام أحمد فؤاد نجم، عندما قال: «الشاعر ليس مسئولاً فقط عن أن يقول وحسب، ولكنه مسئول أيضاً عن أن يقول ويوصل كلامه للناس. تلك مهمته وليست مهمة أحد غيره. إنما مأساة الجيل الجديد أنه وهو يكتب، يكون واضعاً في دماغه أن النافذة التي سيطلّ منها على الناس هي جهاز الإعلام الرسمي. والدولة حرّة والجهاز جهازها وهي التي تصرف عليه وبالتالي فإنها تنشر اللي يعجبها»[٢٤]. ويؤكد هادي العلوي على: «أن سلطة الثقافة تتكامل مع سلطة الناس بقدر ما تتنافر مع سلطة النظام العربي القائم. ويمكنني الاستطراد من هنا لأقول إن تبعية المثقف للجماهير... هي ما يعطي سلطته

الخاصة به كمثقف مفعولها المادي. وعدم إدراك هذه الحقيقة هو السبب الأقوى في الإخفاقات التي تمنى بها جهود المثقفين على صعيدي المعرفة النظرية والمفعول الاجتماعي معاً»[٢٥]. ويقول محمد جمال باروت: « هذا التناقض البنيوي العميق، مابين الأمة والدولة في المجتمعات العربية الراهنة، يحتّم على المثقف العربي لكي يكون مثقفا نقديا أن تكون صلته مع المجتمع الأهلي، وليس مع السلطة»[٢٦].

ذكرت سابقاً، أن المثقفين التحديثيين (أو العلمانيين) هم من حيث النشوء فئة من المجتمع المدني، وقلما يصلح المجتمع الأهلي (أو التقليدي) ملجأ لهم وسندا. ذلك لأن مثقف هذا المجتمع منذ العصر المملوكي هو الفقيه (الشيخ) المحلي أو الحكيم الشعبي، وإلى الآن يُفترض فيه أن يكون بشكل ما صاحب فكر ديني أو تراثي - ألا يمكن أن يكون علمانياً؟ - بالطبع يمكنه نظرياً أن يكون كذلك. وقد حدث هذا فعليا بصورة متزايدة إبان المرحلة البورجوازية، إذ استطاع مثقفون معلمون وأطباء ومحامون أن ينافسوا المثقف التقليدي على لعب دور المثقف الشعبي في أحياء المدن وقرى الريف. لكن هذا - ومنذ بداية سلطة البورجوازية الصغيرة - لم يعد ممكناً، لأن السلطة السياسية تمنعه.

بحجب المثقفين التحديثيين (العلمانيين) قسرياً عن المجتمع الأهلي، أعطيت فرصة ثمينة للمثقف التقليدي كي يستعيد مكانته السابقة، وخاصة بنموذجه المتأسلم الجديد، الذي يتصف بالتسيّس والعصرنة والتشدد. نجاحاته الأولية، التي تعود أيضاً إلى فشل المشاريع التحررية القومية والاشتراكية، ومهادنة الأنظمة العربية للامبريالية الغربية، وتردي الأوضاع الجماهيرية، وخاصة من خلال استخدام مجموعة من أفراد هذا النموذج لمؤسسة الجامع الأهلية أو لوسائل إعلام الدولة، شجعته لأن يعيد سيرة النخبة القومية التحررية، ويحاول بالعنف السيطرة على الدولة والمجتمع.

يكثر المثقفون العرب من الشكوى وبمرارة من تأثير المجتمع المعيق والمحبط لنشاطاتهم ومبادراتهم الثقافية. وهم يقصدون بالمجتمع «المجتمع الأهلي» تحديداً، سواء ذكروا ذلك صراحة أو بتسميات أخرى. هنا نلاحظ، وهذا يتفق مع تعريفنا له، أن حجم المجتمع الأهلي وقوته ضمن المجتمع يتناسبان طرداً مع تعثّر التطور الحضاري، أو مع تخلف العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وعكساً مع تقدّمها. ففي الظرف الديمقراطي يتوسع ويتقوى المجتمع المدني مع تقدم هذه العلاقات. لذلك يجد المثقف الحديث نفسه أقدر على العمل والإبداع في المجتمع المدني - الذي بحكم الحداثة ينتمي إليه - منه في المجتمع الأهلي، خاصة وأن لكل من المجتمعين ومثقفيه عصبيات وولاءات وقيم وأخلاق تتفق في جزء وتختلف في الجزء الآخر، وهذا الاختلاف قد يؤدي

إلى الاحتكاكات السلبية المذكورة. محاور الاختلاف والخلاف الاحتمالي بين المثقف الحديث والمجتمع الأهلي هي المحرمات: العصبوية والمعتقدية والجنسية، إلى جانب الفهم المختلف لدى كل منهما للثقافة ودورها ووظيفتها في الاجتماع البشري المعاصر. ومن الخطأ أن نظن أن المثقف التقليدي هو السبب في سوء التفاهم المحتمل بين المثقف التحديثي والمجتمع الأهلي، وإن كان المثقف التقليدي - بحكم مصلحته - يساهم فيه أو يزيده سوءاً.

فيما يلي مجموعة من الشهادات على التأثير السلبي الممكن للمجتمع الأهلي على الثقافة والمثقفين، أذكر في مقدمتها قول أحمد بهاء الدين: «والكاتب أصبح يخضع الآن لضغطين هما: ضغط السلطة وضغط الرأي العام»[٢٧]. وقال عبدالرحمن منيف: «إذا قدّر للإنسان أن ينجو من سجن السلطة، فإن سجن المجتمع بانتظاره، إذ لايستطيع إلا الامتثال لما يملى عليه، ولما يراد منه، استناداً إلى أفكار وعلاقات وتراتبية تفرضها التقاليد والاعتبارات التي انحدرت من العصور الوسطى، ولا تزال تمارس نفوذها وسطوتها، دون القدرة على مناقشتها أو تغييرها»[٢٨]. وترى ناديا رمسيس فرح «بأن المجتمع المدني (تقصد على الأرجح «المجتمع الأهلي» - ب٤) في العالم العربي كان حليفاً للمثقفين في بعض اللحظات التاريخية، إلا أنه كان في الغالب الأعم سلبياً، إن لم يكن عدائياً بوضوح تجاه أولئك المثقفين»[٢٩]. ومما قاله نبيل سليمان بهذا الشأن: «إن المناطق المحرمة على الكتابة العربية تزداد اتساعاً وتحصيناً ووعورة. ومن هذه المناطق ما طوبه السلطان السياسي، وهي الأكثر خطورة، ومنها ما طوّبه السلطان الاجتماعي بمباركة - وأحياناً مزاودة أو حيدة- السلطان السياسي... والسلطان الاجتماعي، مباركاً من السلطان السياسي ولغرض في نفس يعقوب، يحرم على الكتابة أن تخترق تخوم الجسد العربي وحاجاته الروحية والمادية متمثلة - خاصة - في الجنس والمعتقد»[٣٠]. ويبدو أن وطأة المجتمع الأهلي أشد على النساء من بين المثقفين، كما نستنتج من قول ثريا العريض: «فأولى عقبات المسيرة الإبداعية اليوم ما ذكرته أن صوت المرأة - حتى كتابياً - مازال الكثيرون يعتبرونه (عورة). ولذلك تجد بعض المبدعات أنفسهن مطالبات بالصمت لأن الإفصاح جهراً عيب في شرع العائلة أو القبيلة أو الزوج أو الأب أو الأخ...»[٣١]

(٤)

بعد تحولات السبعينيات، وعلى أساس الرأي والموقف من الدولة والمجتمع، أعاد المثقفون العرب التحديثيون (أو العلمانيون) فرز أنفسهم من جديد. وتمخضت عن إعادة الفرز هذه تغييرات جذرية مفاجئة في الانتماءات والولاءات المثقفية. بهذا المعيار يمكن أن نرصد انقسام هؤلاء المثقفين إلى أربعة فرقاء رئيسيين: فريق مازال يرى تغيير الدولة القائمة إلى سلطة وطنية وديمقراطية

اشتراكية، وفريق يدعو إلى تحرير المجتمع المدني من تسلط الدولة والنشاط ديمقراطياً في صفوفه، وفريق ثالث يريد الإبقاء على سلطة الدولة مع بعض الإصلاحات، وفريق رابع تخلّى عن علمانيته، وحتى ماركسيته، وتحول إلى ايديولوجيا سلفية، يريد بها الحلول محل المثقف التقليدي السابق، وبالطبع ثمة تمايزات وتنوعات ضمن كل فريق، حتى من الناحية الأيديولوجية الطبقية.

ظهور الفريق الرابع أثار استغراب وحيرة بعض الكتاب اليساريين. فتحدث عبدالرزاق عيد عن ظاهرة «نكوص المثقفين»، التي نتجت عن الشعور العميق بالهزيمة (١٩٦٧) واعتبارها نتاجاً وتحقيقاً لإخفاق الفكر النهضوي الهجين. فظهرت في هذا السياق أطروحات «تعبر عن وعي نكوصي يبلغ حدّ التشبيب (النوستالجي) بالسلطنة العثمانية (وجيه كوثراني - عبدالإله بلقزيز - برهان غليون - أنور عبدالملك - علي زيعور)، حيث يدمغ الفكر النهضوي بالتغريب والتبعية وفتح الأبواب للأجنبي للسيطرة والهيمنة على حياتنا الثقافية والاجتماعية. هذا إذا تم تجنب الإشارة إلى نزعة سلفية جديدة داعية إلى القطيعة الحضارية المطلقة مع الغرب (منير شفيق - يوسف القرضاوي - طارق البشري...إلخ)»[٣٢].. وعلى طريق تفسير ظاهرة النكوص أو الارتكاس المثقفية المذكورة تساءل حيدر حيدر: «هل نحن بإزاء وعي ناقص وهشّ ومهلهل؟ أم أننا بإزاء ازدواجية في أعماق ذلك الفرد المرتكس والناكص؟ أم أن هذا التحول تم بفعل عنف الاستبداد الحكومي والممارسة الخاطئة للتنظيم السياسي؟»[٣٣].

بخصوص الفريق الأول لا جديد يقال، لأنه لم يستفد من التجربة، ومازال يرى أن المسألة مسألة انحراف عن الأهداف الأصلية، وليست متعلقة بنموذج من التنظيم السياسي من حيث بنيته ونظامه الداخلي وطرقه لتحقيق الأهداف وعلاقاته مع المجتمع والتنظيمات الأخرى. فالرياح الليبرالية، منذ أواسط الثمانينيات خاصة، لم تؤثر على جماعات هذا الفريق، من المذهبين: القومي والماركسي.

أما الفريق الثالث فالمشترك بين اتجاهاته هو الدعوة لتعاون المثقف مع السلطة القائمة. إحدى وجهات النظر ضمن هذا الفريق يعبر عنها عماد فوزي شعيبي، الذي يعيد حالة عدم التفاهم بين السلطة العربية والمثقف إلى الدول الاشتراكية وفكرها. ويرى أنه بعد زوال هذا النظام العالمي وفكره، تراجعت اليوم المبررات الأيديولوجية للتباعد بين السلطة والمثقف في الوطن العربي. والحل، برأيه، لايكون إلا بردم الهوة بين المثقف وحكومته. «فمثقف بلا حكومته مثقف بلاوطن ولا عنوان. وحكومة بلا مثقفيها تبقى بلا قاسم مشترك أعظم»[٣٤]. فالشعيبي يماهي بين الحكومة (وليس فقط الدولة) والوطن، في حين نجد ندرة اليازجي وعبد الخالق محفوض يقدسان الدولة. يقول محفوض: «فالدولة حاجة اجتماعية إنسانية، وبالأصل طبيعية وإلهية». ويتحدث الكاتب عن «عقد

اضطهاد» لدى المثقفين، ويؤكد: «إن الاختبار الذي يواجه الكيانات الثقافية والبنى الفكرية، هو نفسه، ذلك الذي يواجه الكيانات السياسية (الدولية) سواء بسواء. وأمام هذه الظروف لا نجد بدأ من طرح قضية (الحوار) من جديد فيما بين (المثقف) و(السلطة) تعميقاً لصورة المهمة الواحدة التي تواجه كلاً منهما، الأمر الذي يجب أن يصبح لاغياً معه مفهوم (الإشكالية) الذي دأب على اصطناعه (المثقفون) أنفسهم».[٣٥]

برأي ندرة اليازجي، «لا كيان للفرد أو للجماعة إلا في نطاق الدولة. هذا، لأن الدولة هي فلسفة الإنسان الحضاري وروح الشعب أو المجتمع الذي يعمل على تحقيق كيانه. هكذا تكون الدولة أهل الثقافة والحضارة، وهكذا يدرك الإنسان الحضاري أن ثقافته تدوم مادامت الدولة قائمة»[٣٦]. ويرى بلقاسم خمار، أن تبعية المثقف للسياسي هي حقيقة واقعة، وليست خياراً أمام المثقف في العالم الثالث، بالتالي لابدّ من العمل بها دون جدال. إذ ذاك، المثقف تابع للسياسي، «إما إيجاباً فيكون معبّراً عن آرائه وبرامجه وسلوكه، وإما سلباً فيكون ملغياً أو مهمشاً أو مبعداً». الأفضل إذاً أن تكون التبعية إيجابية، هذا ما نستنتجه من قول الكاتب. غير أنه يستدرك مباشرة، بأن العلاقة بين المثقف والسياسي لاتكون في حقيقتها عندئذ علاقة تبعية: «إن القضية العلائقية يبدو لي أنها قضية مبادىء ومعارف وأخلاق وإخلاص للأمة. فكل سياسي تتوفر فيه هذه الصفات النبيلة هو جدير بأن يتلقى دعم المثقفين، وليس هناك أي تبعية في الموضوع...»[٣٧]، فالمسألة متعلقة بشخص السياسي، وبتقييم المثقف المعني لهذا السياسي أخلاقياً ووطنياً، وليست متعلقة بالسلطة بصورة عامة أو حتى من الناحية الطبقية الأيديولوجية، أي كنظام حكم وطبقة سائدة.

هذا النوع من الكتابة يبدو لي جديداً في الثقافة العربية الحديثة. فقبل السبعينيات كان هناك كتّاب يدعون أيضاً إلى ارتباط المثقف بالسياسي، إنما باعتبارهما في تنظيم أو نظام سياسي واحد يخدمان معاً قيماً عليا واحدة، كالتحرر والوحدة والاشتراكية والديمقراطية، وليس كارتباط بسلطة الدولة السياسية على إطلاقها، بغض النظر عن طبيعة هذه الدولة وقيم هذه السلطة. لم يكن هناك وقتئذ ما يشي بعقلية بروسية أو نظرة هيغلية تمجد الدولة كقيمة عليا قائمة بذاتها. فيبدو أنه بعد إقصاء الناصرية وشقيقاتها في الوطن العربي لم تعد دعوى قومية وتحررية وتقدمية الأنظمة الوارثة للدولة التسلطية ذات قيمة أو فاعلية مناسبة كمسوّغات لخضوع المجتمع والمثقف للسلطة السياسية. فأصبح الأمر يحتاج إلى توجه ايديولوجي آخر بجهد تنظيري أكبر. هنا برز سعدالدين إبراهيم، كممثل لتحول معاكس لتحول الفريق الرابع، أي باتجاه الدولة والسلطة السياسية، وذلك بطرحه لفكرة «تجسير الفجوة بين صانعي القرار السياسي والمفكرين» في الوطن العربي.

تستند دعوة سعدالدين إبراهيم إلى بعض المقولات، أبرزها اثنتان. «تذهب المقولة إلى أن السياق العربي الراهن تتركز سلطة القرار فيه (في المسائل الكبرى) في يد شخص واحد هو الملك أو الرئيس أو الحاكم». «أما المقولة الثانية، فهي تقليصه كذلك للمثقفين في المفكرين وحدهم وتقليصه للسلطة في الحاكم، ثم تمييزه بين المفكر والأمير (أو الحاكم) تمييزاً يقتصر على منهج معالجة الأمور، ضارباً عرض الحائط بأي اختلاف مصلحي طبقي أو أيديولوجي بينهما، فالحاكم في رأيه يتعامل مع النسبي والجزئي والملموس والممكن، على حين أن المفكر يتعامل مع العام والكلي «وما ينبغي أن يكون». ويطرح سعدالدين إبراهيم لتجسير الفجوة بين الأمير والمفكر ثلاثة جسور: الأول ذهبي، والثاني فضي، والثالث خشبي. «وهذا الجسر الخشبي هو الحد الأدنى الممكن في الملابسات العربية الحالية الذي يتيح إزالة الصراع أو الثنائية القائمة بين المفكر والحاكم» ويتمثل دور المثقف فيه بـ:

١- بلورة السياسات دون تحديد الأهداف الذي يظل من حق الحاكم وحده.

٢- ترشيد القرارات التنفيذية من حيث التوقيت والإخراج والاتساق مع قرارات أخرى سابقة أو محتملة وتحسّب التداعيات المحتملة.

٣- إضفاء نوع من الشرعية على السياسات والقرارات التي يستقر عليها الحاكم لتسهيل قبولها جماهيرياً وذلك بتفسيرها وتبريرها للرأي العام على أساس أنها صنعت بأفضل الوسائل العلمية الموضوعية. «وهكذا نلاحظ التبريرية لمشيئة الحاكم باستخدام المعرفة العلمية نفسها». وعلى السؤال «ماذا يفعل المفكر إذا اختلف مع ما يطلبه منه الحاكم؟»، يجيب سعدالدين إبراهيم: «فليعتذر عن ذلك بأدب ودون شوشرة إعلامية»[٣٨]. أما النقد غير البناء «فليرسله إلى الأمير من خلال قنوات خاصة حتى لا يثير الجماهير على الأمير... المهم ألا يقطع شعرة معاوية»[٣٩].

أخيراً يبدو الفريق المدافع عن المجتمع المدني أكثر الفرقاء تنوعاً، إذ يضمّ مثقفين من شتى الاتجاهات أو المذاهب الفكرية، ابتداء بالليبرالي ومروراً بالقومي وانتهاء بالماركسي، بل حتى إننا نجد بينهم ذوي اتجاه دنيوي (راشد الغنوشي في تونس، جودت سعيد في سورية). عموما يمكن القول، إن هؤلاء المثقفين طعموا أيديولوجياتهم بعنصر المجتمع المدني، كإطار ديمقراطي تسامحي لنشر فكرهم والعمل على تحقيق أهدافهم. فالجديد هو القبول الليبرالي بوجود الخصم وحقه في الجلوس إلى طاولة اللعب والتنافس، باحتمالية الكسب والخسارة. بذلك لم تختلف وسائل وأدوات الصراع فقط، بل جرى أيضاً تعديل الأيديولوجيا نفسها، إذ أصبحت تتضمن أو – على الأقل – تتحدد بحدود التعددية السياسية والحزبية وتداول السلطة ديمقراطياً وسلمياً. في الوقت نفسه جرى نظرياً، بموجب هذا التعديل الفكري، تحييد الدولة، أي فصلها عن الحكم، بحيث تصبح

الدولة أكثر تعبيراً عن الصالح العام أو عن المجتمع ككل، فلايبقى (نظرياً) بعدئذ سوى الاحتكاك الاعتيادي بين المجتمع والبيروقراطية. ومن المعلوم أن البيروقراطية تضعف بقدر التقوي الديمقراطي اللامركزي لمؤسسات المجتمع المدني، وخاصة على المستويات المجتمعية الدنيا.

المشكلة الأخرى ستكون مع المجتمع الأهلي بعصبياته العشائرية والعائلية والطائفية والأقوامية... وكذلك بعاداته وقيمه العصبوية والمعتقدية والجنسانية والأخلاقية. برأي عبدالإله بلقزيز «سيكون علينا في الوطن العربي أن نقطع شوطا طويلا وقاسيا لكي ننشىء مؤسسات وروابط وبنى اجتماعية وسياسية وثقافية خارج الدولة وخارج البنى العصبوية من أجل تشكيل نموذج يمارس عملية استدراج للبنى الاجتماعية التقليدية»[٤٠]. غير أن المشكلة الكبرى ستكون داخلية، ضمن النظام الديمقراطي التعددي نفسه، وتتعلق بمدى قدرته على السيطرة على الصراعات ،بما فيها الطبقية (غير المسلحة)، لا من جهة قمعها، فهذا نقض للنظام، بل من جهة حلّها سلميا، وبالتالي ترك الأبواب مفتوحة لجميع احتمالات الحل الديمقراطية، بما فيها الاحتمال الاشتراكي.

من المثقفين المنادين بالدولة المدنية جابر عصفور، إذ قال: «لا مستقبل للأمة العربية إلا من خلال الدولة المدنية والمجتمع المدني لأن هذه الدولة بما تقوم عليه من فصل للسلطات، وتأكيد لحريات الأفراد، وصيانة لحق الاختلاف، وبحث عن أشكال أكثر فاعلية للعدل الاجتماعي هي سبيل المستقبل وأفقه. وأوضح أن الدولة المدنية هي النقيض الطبيعي للدولة التسلطية. وإذا كانت الدولة التسلطية هي دولة الصوت الواحد الإجماعي ونفي التنوع، فإن الدولة المدنية هي دولة الأصوات المتعددة والتيارات المتحاورة. وقد جرّبنا في وطننا العربي الدولة التسلطية، كما جربتها دول أخرى سبقتنا، ورأينا مدى الفاشية والتخلف على كل المستويات التي إليها تنتهي مثل هذه الدولة.. وقد جرّب سوانا الدولة الدينية فكانت النتيجة إلغاء حق الاجتهاد المخالف، وتحويل المختلفين في الرأي إلى (كفار)، ومن ثم حرمانهم من صفة المواطنية»[٤١].

وعن أهمية المجتمع المدني والعلمانية للمجتمع العربي الحالي كتب محمد كامل الخطيب: «...فالعلمانية تبدو اليوم أكثر من أي وقت مضى سبيلا مفتوحاً، وربما وحيداً، لإنقاذ المجتمع العربي من تفتته وتخلفه، وربما تبعيته، سواء للماضي أو للحاضر الأمريكي - الأوروبي. والمجتمع المدني هو القادر على أن يكون متماسكاً وعادلاً. وفي هذا تعلن العلمانية أنها لم تخفق، لأن في إخفاقها الموت الحضاري، وربما الوجودي، لهذا المجتمع، ولأن في إخفاقها العودة إلى مجتمع الملل والطوائف والأعراق والقبائل والعشائر، بل البغضاء والعنف والتفتت. وما ارتفاع أصوات البغضاء والعنف والطائفية والعرقية في الراهن العربي إلا أحد سمات، وأحد نتائج مرحلة أزمة

ولادة، أو تأخر ولادة المجتمع المدني، الذي يتقدم كحل معقول في مواجهة عنف الطوائف والأعراق والمذاهب والسلطة..»[٤٢] ويعتبر الكاتب أن أفكار المجتمع المدني والسياسة المدنية، أي الديمقراطية والعلمانية والعقلانية، هي خط الدفاع الثاني للفكر التقدمي العربي. وقد أصبحت الآن خط الدفاع الأول[٤٣].

ضمن هذا الإطار - إطار المجتمع المدني - يدعو بعض الكتاب إلى الانخراط في التنظيم السياسي البديل باعتباره مثقفاً جمعيا. يقول محمود أمين العالم: «وإذا كان الثقافي يعاني من وطأة واستبداد السياسي المهيمن الراهن، فلاخلاص للثقافي ولا تحرير له إلا ببديل سياسي يحمل رؤية ثورية للسلطة والمجتمع. ولهذا فلا سبيل للمثقفين كي يقوموا بدور إيجابي فعال في التغيير المنشود، بغير الانخراط في النضال السياسي، بغير (الانغراس في رحم المجتمع المدني بتجسيد المثقف الجماعي) على حد تعبير محمد برادة، أي بغير الارتباط بقضايا الجماهير وحركتها «والالتزام بالعمل التنظيمي السياسي».[٤٤] يبدو من هذا القول، أن دعوة محمود العالم ضمن إطار المجتمع المدني لم تتغير جذرياً عنها من دون عنصر المجتمع المدني، فيظهر المجتمع المدني لديه هنا مساوياً لمفهوم «الجماهير» في الخطاب الاشتراكي العربي السابق، وهو - كما نعرفه - لم يكن مؤسساتياً تعددياً. وبالاستناد إلى ما ذكرته سابقاً، فالتنظيم السياسي الذي يدعو إليه العالم باعتباره مثقفا جمعياً، هو بديل مقترح لما كان في الأصل - قبل الوصول إلى السلطة - هو الآخر مثقفاً جمعياً.

خلافاً لذلك يقول ميشيل كيلو: «في الظروف الحالية، اعتقد أن مهمة المثقف الأولى يجب أن تنصبّ على فك الحقل الثقافي عن السياسة العربية السائدة بكل أنواعها وأنماطها، وعلى تأسيس حقل ثقافي مستقل عنها ومناهض لها، ينتجه المثقفون باعتباره حقلاً يصلح لأن يتأسس فيه وعليه مشروع سياسي جديد لأمتنا المهزومة والمهانة، نعيد فيه إنتاج معارفنا عن عالمنا والعالم....»[٤٥] هذا يعني: أولوية الثقافة على السياسة، أي أن تتأسس السياسة على الثقافة.

وكان فيصل دراج قد دعا أيضاً إلى نموذج من المثقف النقدي المستقل عن كل من السلطة السياسية والبديل السياسي المفترض، باعتبار أن ظروف التخلف والاستبداد تحكمهما معاً. حيث إن «المعارضة السياسية العربية تتقدم كأحد وجوه السلطة القائمة»، إذ إنهما «يثويان في بنية تاريخية واحدة، رغم اختلاف الخطاب الايديولوجي»، فيعيدان إنتاجها. «والأمر في جماعه، وفي أشكال متعددة، يدور حول أحادية القول وتعددية العقل، حيث الأحادي يؤكد الطقس ممارسة في الثقافة والسياسة، والمتعدد يومىء إلى مجتمع مدني تتكاثر فيه العقول ويجوز فيه الاختلاف»[٤٦].

فبلئذ كان محمد كامل الخطيب قد أسس تبنيه لنموذج المثقف النقدي المستقل على تناقض يراه

بين الطبيعة التلقينية التسلطية لأية سلطة، وبين الطبيعة التحررية الإبداعية للثقافة: «مهمة السلطة، حتى لا نقول جوهرها أو طبيعتها، هي الاستقرار وضبط الأمور. ومهمة الثقافة، ومرة أخرى حتى لا نقول جوهرها أو طبيعتها، هي مواكبة الحياة في تدفقها وسيرورتها. من هنا ينشأ، على مايبدو، تعارض بين الثقافة والسلطة... تريد السلطة، أي سلطة، حكومية أم حزبية أم أبوية، تلقين (حقيقة) ما، وتريد الثقافة، نقصد الثقافة الجادة والحقيقية، اكتشاف أفق ومراودة حلم. وبين تلقين الحقيقية، والإشارة إلى أفق أو حلم، مسافات وخلاف، بينهما المسافة بين التسلط والحرية، بين القمع والإبداع»(٤٧).

أما عبد الرحمن منيف فيحذر «من الأوهام السائدة الآن لدى المثقفين بأنهم أصبحوا البديل عن المنظمة السياسية». وذلك، حتى لا تتكرر مأساة الماضي، عندما تركزت صيغة المثقف والسلطة «في اعتبار المثقف داعية وصوتاً للمنظمة السياسية، وغير مسموح له بأي هامش نقدي». فكلا الموقفين خاطىء. والمطلوب هو «إيجاد نوع من الشراكة الجديدة بين الثقافة والسياسة من أجل الوصول إلى معادلات تعطي للمثقف دوراً أساسياً، وفي بعض الأحيان نقدياً وتحتمله النظم السياسية»، وبتعبير آخر: الوصول إلى المعادلة التي تخلق «نوعاً من التزاوج بين قوتين أساسيتين، هما المنظمة السياسية من ناحية، والمواكبة النقدية التي يقوم بها المثقف من ناحية أخرى».(٤٨) ويرى عبدالرحمن منيف، أن «الثقافة قلعتنا الأخيرة، آخر قلاع المقاومة، وهي الأمل الوحيد والذي يعول عليه الكثير» في مواجهة النظام الدولي الجديد. «ومن هنا تقضي الضرورة أن يبدأ حوار جاد بين المثقفين العرب»، من جميع تيارات المجتمع - الاشتراكي والقومي والديني والديمقراطي والليبرالي - من أجل الوصول إلى تحديد برنامج يكون بمثابة ميثاق بينهم. وهذا، ليس بغرض أن يتماثل الجميع أو إلغاء حق الاختلاف، وإنما للتأكيد على العام والمشترك بين هذه القوى والأفكار.(٤٩)

في ندوة عن «المثقف العربي ومهامه الراهنة» رأى غسان سلامة «أن أسباب انحسار دور المثقف العربي ومظاهره مرتبطة إجمالاً بانحسار وجود المجتمع المدني العربي الراهن على حساب المجتمع الذي تفرضه السلطات القائمة». وهو يعتقد: «أن أول وأعمق وأفضل موقف من السلطة لدى المثقف العربي اليوم، هو أن يدير لها قفاه... إن مخاطبه هو الناس وليس السلطة». ويؤكد على ضرورة إنشاء وحماية استقلالية المؤسسات الثقافية، وعلى رأسها الجامعات، والمؤسسات الفكرية والصحافية، وما شابه إزاء تعديات السلطات القائمة». نادر فرجاني يستكمل تفسير انحسار دور المثقف العربي «بالدعوة لقيام المثقفين بدور فاعل في استخلاص السلطة المدنية من براثن القهر الحالي، وهذا يقتضي كفاحاً ضد السلطات القائمة». ويرى أن «الأساس الوحيد الذي يمكن أن يقوم عليه موقف قوي للمثقف تجاه السلطة هو الارتباط بالجماهير. ولهذا الارتباط

مستويات متباينة القوة، أضعفها التوحد الفكري مع مصالح الجماهير الواسعة». سليم الحص يعيد تغيّب المثقف العربي إلى فقدان المنبر والكيان والمؤسسة، ويؤكد على أن المثقف «يكون دوره فاعلاً وكبيراً عندما يكون في مجموعة.. ومجموعة منظمة». ضمن هذا الإطار يضيف قسطنطين زريق أن : «الوعي للواجبات الملقاة على المثقفين تزداد قوته، ويبرز أثره بمقدار التعامل المشترك بينهم، فحتى نتطلع إلى بناء مجتمع عربي متلاحم، فليبدأ المثقفون بأن يوثّقوا أواصر التضامن والتلاحم فيما بينهم، متغلبين أو محاولين التغلب على الصعاب القائمة»(٥٠).

كانت هذه بعض الآراء والتصورات المنتشرة بين الكتاب والمفكرين العرب، الذين عادوا يبحثون في إعادة بناء أو في إحياء المجتمع المدني والدولة، وفي دور المثقف العربي ضمن هذا المجتمع وموقفه من السلطة السياسية القائمة. بالطبع لم تكن غايتنا، ولا هو بمقدورنا، تسجيل جميع الأصوات المسموعة في هذا الميدان. لكننا نلاحظ أنها - خاصة منذ أوائل الثمانينيات - تتكاثر وتقوى. معركتها الثقافية تخوضها أولاً مع الدولة التسلطية ومثقفيها، الذين تسميهم «مثقفين سلطويين»، وثانيــاً مع المثقفين المتأسلمين ورثة المثقفين التقليديين، مع غلبة الرأي بالتعــاون ضمــن إطار ومتطلبات المجتمع المدني مع المثقفين الدنيويين المتنورين أو الديمقراطيين، أي الذين لا يكفّرون الآخرين، ويتعايشون مع الاعتقاد المخالف.

في سيرورة التفكيك وإعادة التركيب، التي حصلت للاتجاهات أو التيارات المثقفية منذ أواسط السبعينيات، نلاحظ خفوت صوت، أي ضعف فاعلية المثقفين المنضوين في التنظيمات السياسية (المعارضة أو غير الحاكمة). ذلك لأن عامة المثقفين غير السلطويين يرون أن هذه التنظيمات تسببت ومازال أكثرها يساهم في تغييب المجتمع المدني. وهي إلى الآن، ربما مع استثناءات نادرة في الوطن العربي، لم تعد النظر في تنظيمها وبرامجها، وغالباً لم تغير مواقفها من السلطة، بما يتناسب مع مجتمع ديمقراطي تعددي.

أما التضامن والتلاحم بين المثقفين الديمقراطيين النقديين الجدد، خارج الأطر السلطوية، فيبدو أنه مازال إلى هذه الدرجة أو تلك محدوداً على المستويات القطرية، وشبه معدوم على المستوى القومي، لا بسبب معارضة السلطات للمؤسسات الثقافية المستقلة فحسب، بل أيضاً لأن الجهود المبذولة في هذا السبيل غير كافية، كأن هناك قناعة بأن الوقت لم يحن بعد، وأن الأمر مازال يحتاج إلى دراسة وحوار وظرف مناسب، مع افتراض وجود هذه القناعة، وأنه ليس في الأمر تقاعس أو خنوع، أراهم في تمهّلهم مخطئين، لأنهم بذلك يضيعون فرصة تاريخية، ليكون لهم فعل مؤثر في الأحداث المصيرية التي تعصف ببعض الأقطار العربية خاصة، وبالأمة العربية عامة. فالثقافة لم تعد فقط نشاطاً بشرياً لتحسين البقاء، بل أصبحت الآن أيضا من الأنشطة التي يتوقف عليها مصير الأمة.

الهوامش

(١) انظر وجيه كوثراني : المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، في: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢٠. وانظر تعقيب خالد زيادة على الكوثراني، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) بحسب اطلاعي كان أول من استخدم هذا المصطلح بمفهومه الحديث هو برهان غليون في كتابه : بيان من أجل الديمقراطية - البنى السياسية الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية، الذي صدر عن دار ابن رشد في بيروت عام ١٩٧٨. انظر ص ٧٦، ٨٤، ١٤٦ من هذا الكتاب. بذلك أخالف عبد القادر الزغل، الذي ذكر أن مفهوم المجتمع المدني ظهر في الخطاب الأكاديمي مع بداية الثمانينيات في تونس ثم في الجزائر، انظر عبد القادر الزغل : مفهوم المجتمع المدني والتحوّل نحو التعددية الحزبية، في كتاب : غرامشي وقضايا المجتمع المدني، مركز البحوث العربية - ندوة القاهرة ١٩٩٠، دار كنعان، دمشق، ١٩٩١، ص ١٣٧. ونجد في كتاب ناصيف نصار : «نحو مجتمع جديد - مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي»، الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٧٠، تلمسات لاستخدام المصطلح والمفهوم بالمعنى أو المنحى الحديث، انظر ص ١٨٢ - ١٩٨٦ من الطبعة الثالثة الصادرة عن دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧.

(٣) كوثراني يورد الكنيسة كمثال أوروبي على هذا التغير، وذلك في ردّه على التعقيب والمناقشات لمحاضرته، المصدر المذكور، ص ١٥٠. وكمثال آخر بالاتجاه المعاكس نذكر أن في إيران أيام الشاه كانت المؤسسة الدينية تنضوي ضمن المجتمع المدني الايراني، ثم أصبحت بعد الثورة الإسلامية هناك من ضمن المجتمع السياسي.

(٤) الحرب الأهلية اللبنانية ١٩٧٥ - ١٩٩٠ وقعت فيما بين كيانات المجتمع المدني اللبناني. ويقول عصام خليفة إنه في تلك الفترة كان المجتمع المدني في لبنان «يشكو من غياب الدولة، وكان مطلب عودة سلطة القانون العادل هو من المطالب المرفوعة من قبل هيئات المجتمع اللبناني». انظر مناقشة عصام خليفة لمداخلة السيد يسين، في: المجتمع المدني في الوطن العربي، المصدر المذكور، ص ٨٢٤.

(٥) وجيه كوثراني، المجتمع المدني والدولة...، ص ١٢٠.

(٦) صادق جلال العظم : العلمانية والمجتمع المدني، في: النهج، العدد ٣٨، ١٩٩٥، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٧) المصدر السابق، ص ١٢٦-١٢٧. محمد جمال باروت يقترح مصطلحي «المجتمع المدني التقليدي» و«المجتمع المدني الحديث» بدلاً من مصطلحي «المجتمع الأهلي» و«المجتمع المدني». انظر مقاله: «العلمانية والمجتمع المدني من منظور مختلف - مناقشة مع صادق جلال العظم»، في: النهج، العدد ٤٠، صيف ١٩٩٥، ص ١٩١.

(٨) حوار بلا ضفاف مع الدكتور صادق جلال العظم، أجراه صقر أبوفخر، في: النهج، العدد ٤٨، خريف ١٩٩٧، ص ١٩٧.

(٩) ندرة اليازجي: أزمة الثقافة والحلول المقترحة (٢)، في: البعث، تاريخ ١٩٩٢/٩/٢١، ص ٧.

(١٠) علي الكنز: من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية، في: المجتمع المدني في الوطن العربي، المصدر المذكور، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(١١) انظر غالب هلسا، في حوار أجراه معه كنعان فهد، في: الموقف العربي، العدد ١٤٨، تاريخ ١٩٨٣/٨/١٥، ص ٥٨.

(١٢) لطيفة الزيات، حوار اسلام أحمد، في: أخبار الأدب، العدد ١٤١٧، تاريخ ١٩٩٦/٧/٧، ص ٨.

(١٣) انظر يحيى جابر: القاهرة ١٩٩٢ - أم الدنيا أم أرملة العواصم، في: الناقد، العدد ٥٣، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢، ص ٢١.

(١٤) انظر زهير غزاوي: المثقفون والمرحلة - دعوة إلى الاتحاد من أجل المواجهة، في: الحرية، العدد ٥١٢ (١٥٨٧)، تاريخ ١٩٩٣/٨/٨، ص ٣٦.

(١٥) نزار قباني : هوامش على دفتر الهزيمة، في: الناقد، العدد ٣٥، أيار/ مايو ١٩٩١، ص ٤-٧.

(١٦) إميل حبيبي، في: أنوال الثقافي، العدد ٤٠٦، تاريخ ١٩٨٨/٥/٧، ص٦.

(١٧) فايز خضور، في حوار أجراه معه عبدالله أبوهيف، في: الهدف، العدد ١١٤٦، تاريخ ١٩٩٣/٥/٩، ص ٣٨.

(١٨) سعدالله ونوس: البرنامج الثقافي، في: الناقد، العدد ٣٩، أيلول ١٩٩١، ص ١٩.

(١٩) ميشيل كيلو: في وظيفة الثقافة، في: المبتدأ، العدد الأول، ديسمبر/كانون الثاني ١٩٩٤، ص ٢٦.

(٢٠) بيان من أجل الديمقراطية، ص ٩١.

(٢١) انظر عبد الإله بلقزيز، في حوار أجراه معه محمود حيدر، في: الكفاح العربي، العدد ٦٥٨، تاريخ ١٩٩١/٣/١١، ص٤٠.
(٢٢) عبدالقادر الزغل، المصدر المذكور، ص ١٤١.
(٢٣) محمد كامل الخطيب: الثقافة والسياسة والسلطة، منشورات الوعي(٤)، (د.م.) ، ١٩٨٩، ص ٦٦-٦٧.
(٢٤) أحمد فؤاد نجم: نحن جيل خائب، حوار علي وحيدة وياسر محمود، في: الموقف العربي، العدد ٢٧٥، تاريخ ١٩٨٦/١/٢٧، ص ٥٧.
(٢٥) هادي العلوي : خطبة قصيرة لامرأة فلسطينية، في: الحرية، العدد ٣٠٥ (١٣٨٠)، تاريخ ١٩٨٩/٤/٢، ص ٤٠.
(٢٦) محمد جمال باروت، في: ندوة «السلطة - المثقف - الإبداع»، في: الهدف، العدد ١١٧٠، تاريخ ١٩٩٣/١١/٢١، ص٣٥.
(٢٧) أحمد بهاء الدين، في مناقشته لبحث فؤاد زكريا: المجلات الثقافية والمجتمع المصري المعاصر، في: المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة، كتاب العربي، رقم ٣، يوليو/تموز ١٩٨٤، ص ١٤٢.
(٢٨) عبدالرحمن منيف: أحب أشياء كثيرة لا يحبها الثوريون، حوار نعمة خالد، في: الجديد في عالم الكتب والمكتبات، العدد ١٢، شتاء ١٩٩٦، ص٧-٨.
(٢٩) ناديا رمسيس فرح: المثقفون والدولة والمجتمع المدني، في: غرامشي وقضايا المجتمع....، ص ٣١٨ - ٣١٩.
(٣٠) نبيل سليمان: في الإبداع والنقد، دار الحوار باللاذقية، ١٩٨٩، ص ٧٢ .
(٣١) وجهاً لوجه ثريا العريض ولبنى الجفري، في مجلة: العربي، العدد ٤٤٤، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٥، ص ٦٧.
(٣٢) عبد الرزاق عيد: البحث التراثي الجديد وسؤال الهزيمة، في: الهدف، العدد ١٠٨٦ تاريخ ١٩٩٢/١/٢٦، ص ٣٥. تجنبا للإطالة اكتفي بهذا المثال، والرأي فيه طبعاً لصاحبه.
(٣٣) حيدر حيدر: النكوص والارتداد في أزمنة الظلمة، في: الهدف، العدد ١١٣٢، تاريخ ١٩٩٣/١/١٧، ص ٣٤ - ٣٥.
(٣٤) عماد فوزي شعيبي: محاولة لمدّ الجسور، في: البعث الأسبوعي، العدد ١٦٨، تاريخ ١٩٩٢/١/٢٠، ص٥.
(٣٥) عبدالخالق صالح محفوض: المثقف والسلطة في مواجهة امتحان واحد، الجزء الأول، في: البعث، تاريخ ١٩٩٢/٩/١٤، ص٦. الجزء الثاني، في: البعث، تاريخ ١٩٩٢/٩/٢١، ص٧. «الدولية» نسبة إلى «الدولة» وليس إلى «الدول»، بعض الكتاب يستخدمون مصطلح «دولتية»، وآخرون «دولوية».
(٣٦) ندرة اليازجي، أزمة الثقافة والحلول المقترحة، مصدر سبق ذكره.
(٣٧) محمد بلقاسم خمّار: الالتزام بالنسبة لنا نبض عروقنا وجوهر نشاطنا، حوار علي أبو عبدالله، في: ملحق الثورة الثقافي، العدد٧، تاريخ ١٩٩٦/٤/١٤، ص٦.
(٣٨) محمود أمين العالم: إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة، في: النهج، العدد ١٩٨٧/١٧، ص ١٠٨ - ١١٠. دعوة سعد الدين ابراهيم منشورة في كتابه: تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب، منتدى الفكر العربي، عمان ١٩٨٤. وفي مجلة: المستقبل العربي، العدد ٦٤، حزيران/يونيو ١٩٨٤.
(٣٩) سعد الدين ابراهيم، انظر غالي شكري: إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢، ص٦٢.
(٤٠) عبدالإله بلقزيز، المصدر المذكور، ص ٤٠.
(٤١) جابر عصفور: مستقبل الأمة العربية في المجتمع المدني، حوار أمل فرح، في: الكفاح العربي، العدد ٧٧٨، تاريخ ١٩٩٣/٦/٢٨، ص٤٦.
(٤٢) محمد كامل الخطيب: المجتمع المدني والعلمنة، في: دراسات اشتراكية، العدد ١٢٠، كانون الأول ١٩٩١، ص ٩٠.
(٤٣) محمد كامل الخطيب: خط الدفاع الثاني، في: الثقافي - ملحق «نضال الشعب»، العدد ٢، سبتمبر/أيلول ١٩٩٣، ص٢.
(٤٤) محمود أمين العالم، إشكالية العلاقة...، ص١١٢.
(٤٥) ميشيل كيلو، شهادة حول علاقة المثقف بالسياسة، في: النهج، العدد ٤٠، صيف ١٩٩٥، ص١١٨.
(٤٦) فيصل دراج: ثقافة المركز وثقافة الهامش، في: الحرية، العدد ٥١٦ (١٥٩١)، ٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٣، ص٣٨.
(٤٧) محمد كامل الخطيب، الثقافة والسياسة...، ص٧٤.
(٤٨) عبدالرحمن منيف: ديكتاتورية المؤسسة السياسية، حوار سعيد الشحات، في: القاهرة، العددان ١٧١ - ١٧٢، فبراير - مارس ١٩٩٧، ص١٦١.
(٤٩) عبدالرحمن منيف: مهمات الثقافة ودور المثقفين، في: الهدف، العدد ١١٣٠، ١٩٩٢/١٢/٢٧، ص١١٣ - ١١٤.
(٥٠) ندوة «المثقف العربي ومهامه الراهنة»، إدارة خير الدين حسيب، في: المستقبل العربي، العدد ٥١، أيار/مايو ١٩٨٣، ص١٢٢ - ١٣٠.

الثقافة في مجتمعات الخليج العربية..

تحديات الشراكة والثقافات المصغرة

د. إبراهيم عبدالله غلوم*

«لكي تزدهر ثقافة شعب ما ينبغي ألا يكون شديد الاتحاد ولا شديد الانقسام. فرط الوحدة قد يكون ناشئاً عن البربرية وقد يؤدي إلى الاستبداد، وفرط الانقسام قد يكون ناشئاً عن التحلل وقد يؤدي إلى الاستبداد أيضاً. وكلا الطرفين يعوق اطراد النمو في الثقافة»

إليـــوت

مقدمة

مصطلح الثقافة وسط انحياز الخطاب

الثقافة هي إنتاج المجتمع بكل ما فيه من تنوع وتناقض، وتغير وثبات، وبكل ما هو عليه من أفكار وتجارب متحققة ،وغير متحققة، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. والحديث عن الثقافة - الآن - لا ينبغي أن

* قسم اللغة العربية - جامعة البحرين.

يكون بعيداً عن حكمة الانثروبولوجيا. الحكمة التي كشفت - عبر رحلة طويلة من البحث والتأمل والمعايشة، ومعاينة الأقاصي - لنا الصورة التي يكون عليها مجتمع ما في مكان ما، وصاغت لنا من هذه الصورة مصطلح الثقافة الذي تداولناه طويلاً في ظلام من الأوهام التي ننتجها وفق رؤية مضللة خضعنا لها ضمن الخضوع للمركزيات المحلية.

وقبل أن نعبر مصطلح الثقافة لابد أن نرى ما تعنيه «التحديات» وفق الصيغة المفترضة (الثقافة والتحديات..) ففي ضوء ما نراه من أن الثقافة هي إنتاج المجتمع فإن التحديات تغدو حقلاً مشمولاً في مصطلح الثقافة. إنها ليست سوى مجموعة معقدة من الظروف والإشكاليات التي ننتجها بإرادتنا ورغباتنا الواعية وغير الواعية.. نحن نخلق التحديات، ونهيىء الظروف المناسبة لإنتاجها. نحن نجذرها ونحكم حلقاتها في أعناقنا، وحين نكابد الضعف والتهميش - وخاصة في ظل مركزية النظام الاقتصادي العالمي الراهن - نعود إلى مصطلحات:

التحديات، العولمة، الغزو الثقافي، النظام العالمي الجديد، وغيرها فنبحث فيها كما نبحث في مصطلح القضاء والقدر.

إن التحديات واحدة من وقائع سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، والعنوان الذي بين أيدينا يطرح فرضية معكوسة ومضللة في سياق دراسة تلك الوقائع.. فرضية قوامها الفصل بين «الثقافة» و«التحديات»، واستراتيجيتها البحث عن الثقافة وسط نفوذ التحديات المحلية والعالمية، ومنهجها الفصل بين المحلي والعالمي.. كيف يمكن الفصل هذا والمواطن عندنا يقضي(٢٥) ساعة من اليوم أمام التلفزيون متابعاً الغث والسمين في ثقافة قنوات البث الفضائي؟ وكيف يمكن الفصل إزاء مشهد تتطلع فيه أنظمتنا إلى التغيير والنمو وسط ضغوط النظام الاقتصادي العالمي وهيمنة (صندوق النقد الدولي) وضغوط النمو المضاد للحركات الاجتماعية والأصولية.

التحديات جدار بنيناه بأيدينا، وجعلنا سبيكته من أفكارنا وأوهامنا فهي إحدى معطيات الثقافة التي هي (نحن)، ولا يمكن - بذلك - أن تكون التحديات سابقة على الثقافة، كما لا يمكن قبول استراتيجية البحث عن الثقافة وسط غزو التحديات، وكأن الغياب للثقافة والحضور للتحديات، أو كأن البحث إنما هو بحث عن دور لهذه الثقافة لا غير.

وإذا كان هدف مناقشة التحديات إيجاد مخرج متوازن لمسألة الثقافة في دول الخليج فإن من الضرورة مواصلة تفكيك سرد العلاقة بين الثقافة والتحديات. ذلك أن تكوين المفردتين العالقتين: (الثقافة مفرد، والتحديات جمع) يطرح أسئلة عديدة، أسئلة قد تبني أجواء جادة للحوار، وخاصة حول قضية مركزية مثل قضية الثقافة.

ماذا تثير مفردة الثقافة؟ وماذا تثير مفردة التحديات في إطارها المحلي أو العربي أو العالمي؟ هل يستهدف تكوين المفردتين نظرة استراتيجية جديدة؟ أم أنه يغوص بنا أكثر في الحوار مع المركزيات المحلية والعالمية؟ هل تثير مفردة الثقافة شأناً يتصل بتحديد مفهومها وعناصرها وسياقها التاريخي والحضاري؟ وهل تثير التحديات شأناً يتصل بأوضاعنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية الراهنة؟

وفي عبارة أخرى أكثر شمولاً: هل ننتج أسئلتنا المتجددة عن الثقافة والتحديات وفق ضغوط محلية وعالمية؟ أم ننتجها وفق ترتيبات وأزمات طارئة؟ أم ننتجها وفق خطاب استراتيجي جديد عن الثقافة أساسه الوعي الجديد بأن عوامل ثقافية أساسية تقف وراء أزماتنا في الاقتصاد والسياسة والصراع؟

أسئلة كثيرة قد تمتد وتتجدد (وهي كذلك دائماً حول مسألة الثقافة) لا نثيرها من أجل صياغة شكوك ومواقف مشحونة بالريبة، كما قد يتوهم، وإنما نثيرها لأن الثقافة هي خندقنا جميعاً، والمسئول الحقيقي عن الثقافة هو المجتمع الذي ينتجها بكل نخبه وتشكيلاته من القاع إلى القمة.. الأسئلة هنا محاولة للتورط المشترك وصولاً إلى صناعة قرار مشترك أيضاً.

والعودة إلى تكوين المفردتين السابقتين (الثقافة والتحديات..)تجيب بالصدمة على بعض تلك الأسئلة. فالصياغة التالية: (الثقافة والتحديات المحلية والعالمية)[1] تدفع الخطاب الثقافي نحو التمركز عند بؤرتي السلطة المحلية المركزية والسلطة العالمية المركزية، وفي سياق الوهم - أيضاً - بانفصالهما، وصياغة تدفع بالخطاب على هذا النحو تبعث من دون شك فضاءً من التوتر والصدام لأنها تمركز وجهة النظر السائدة عن الثقافة، وتؤكد أن موضع هذه الثقافة إنما يقع في الهامش الأخير. إنه الموضع الذي لا يشكل محوراً في استراتيجية الخطاب السياسي لدول مجلس التعاون (الخطاب بالمعنى الشامل).

إن الثقافة بمفهومها الأنثروبولوجي الذي حددناه لا تطرح ضغوطها وظلالها في خطابنا السياسي، ولا تبعث لدى هذا «السياسي» ضرورات الاعتراف بتداعيات التغير والتنوع في مجتمع ينتجه تكوين اثنوغرافي متنوع متغير.

ولا أسعى هنا للأخذ بأي تصنيف مسبق أو الربط الجاهز بين الثقافة السائدة والسلطة السائدة، وإنما أحاول مناقضة المدلول السوسيولوجي غير الحيادي في السردية المصغرة المطروحة دائماً في صيغة من قبيل (الثقافة والتحديات..) والقول بأن الثقافة هي قوانا المشتركة إنما يؤسس أول ما يؤسس فضاءً مفتوحاً يتجنب تأثيم سلطة محددة أو نخبة محددة.

وسأعترف بادىء ذي بدء بأن قاعدة المفاهيم حول الثقافة قاعدة رخوة شديدة المرونة، وتتقبل أساليب التشييد والهدم وفق ما نريد أن نكون عليه.. إنها قاعدة لا أحد يملك القدرة على التحكم

في درجة صلابتها وانفتاحها سوانا نحن. ومن هنا كان لابد من أن ننتبه بشدة إلى أن ما يؤسس راهن الخطاب كما يتجلى في السردية المصغرة المشار إليها والتي طرحت في ندوات عديدة عقدت في القاهرة وبيروت والمغرب والشارقة وغيرها، إنما هو الاختلاف في المفاهيم، التي غالبا ما تكون بالنسبة لحواراتنا إما سابقة تماماً في وجودها على وجود الواقع والتجربة، أو مرتهنة تماماً بالواقع ومتماهية فيه إلى حد يجعلها - أي المفاهيم - تنقلب إلى حتميات متحجرة. ولا أشك في أن الحوار بين الثقافة والتحديات سيكون متأرجحاً بين تداعيات هذين الاحتمالين في تشكيل مفاهيمنا للثقافة من ناحية، والتحديات من جهة أخرى.

لقد سارعت - منذ البداية - للتمسك بحكمة الانثروبولوجيا الثقافية متحاشياً الدخول في مصفوفات التعريفات الكثيرة للثقافة، وذلك انطلاقاً من يقيني الواضح بأن صياغتي للتحديات محلية كانت أم عالمية لا يمكن أن تتم في معزل عن مفهوم واضح وحيادي للثقافة.. مفهوم لا يتسع للاعتراف بأن الثقافة هي الكيفية التي ننتج فيها مجتمعنا فحسب، وإنما يتسع لتداعيات هذا الاعتراف، ولاعتباراته التي لا حصر لها، ولاحتكامه الأبدي لكل ما هو واقعي متحقق أو ممكن التحقق. ولكل ما هو منقسم ومتعدد أو مختلف ومتفاوت أو نسبي وحتمي، الثقافة بهذا المعنى لا تنتج نخباً فحسب، ولا أيديولوجيا واحدة فحسب، ولا سلطة مركزية فحسب، ولا طائفة واحدة فحسب، ولا ديناً واحداً فحسب.. إنها ليست شعراء أو كتاباً أو مبدعين فحسب، وليست سياسيين وأساتذة وتكنوقراطيين فحسب.. إنها بنية متعددة الحضور لكل جماعة من البشر، أو لمجموعهم داخل المجتمع الذي ينتمون إليه.

وفي سياق هذا المفهوم لن نفهم التحديات إلا بوصفها القوة الباعثة لتشكيل الأفكار والتجارب الخلاقة، إنها ليست واقعاً حتمياً سابقاً في وجوده على الثقافة، بل إنها بمثابة القوى المبتكرة لهذه الثقافة، وهي قوى نعتقد في هذه الورقة أنها لم تتمركز في تشكيل النظام الحديث للدولة، ومن ثم لم تعد اعتباراتها فاعلة في صناعة القرار، وصياغة الرؤية، وتحديد الاستراتيجيات وترتيب الأولويات.

لقد امتلكت السلطة السياسية في دول الخليج والوطن العربي رؤية ثقافية متفاوتة الحضور والانفتاح، فكانت سوسيولوجيا السلطة مسئولة عن ترتيبات مشاغل الأمن والاقتصاد، وأداء الخدمات والعوائد الاستهلاكية. بل إن هذه المشاغل تحولت مع مرور الوقت إلى قاعدة مفاهيم يصعب تغييرها، أو التهاون في مطالبها. ولعل التغيير الحادث في نمط التبعية بين مرحلتي الاستعمار والنظام العالمي بترتيباته الاقتصادية والعسكرية الجديدة منذ الستينات. خير شاهد على أزمة الحضور الثقافي للسلطة وللنخب الثقافية، كما أنه خير مثال على انكشاف مجموعة من الثغرات التي تشكل مفهوماً جديداً للهوة الثقافية كما سنوضح ذلك.

ليس غريباً بعد ذلك أن تواجه الثقافة تاريخاً طويلاً من التضليل والعزل، فهي شعراء وكتاب تارة، وهي مثقفون متعلمون وخريجو مدارس وجامعات تارة، وهي نخب ثقافية محددة تارة، وهي ساسة وقواد.. وهكذا تظل الثقافة دوماً وأبداً خارج فعل السياسة، كما تظل المشكلة الصارخة متمثلة في عدم احتكام القناعات المركزية للدولة إلى حقيقة طالما تعرضت للسخرية، وهي أن التخطيط الاستراتيجي للثقافة لا يقل أهمية وخطورة عن التخطيط الاستراتيجي للأمن والاقتصاد.

التحديات: معنيان متقابلان

المعنى الأول : التحديات بوصفها قوى خلاقة

بإمكاننا أن نتوصل الآن إلى صياغة جوهرية لفكرة التحديات، ليس بوصفها عدداً متوالياً من المشكلات، وإنما بوصفها قوى خلاقة باعثة لفعل الثقافة المنتجة للمجتمع، وتتمثل هذه الصياغة - عند إسقاطها على مجتمعاتنا - تمثلا بسيطاً ومعكوساً في عدم وجود قناعة راسخة بالثقافة، أو بالتخطيط الاستراتيجي للثقافة بوصفها رؤية متكاملة لنظام الدولة. تشمل قراراتها السياسية والاقتصادية بنفس العمق الذي تشمل به قراراتها في التعليم والإعلام والتشريع الثقافي والمؤسسات الثقافية المختلفة.

إن إزالة الثغرات بين الثقافة والرؤية المتكاملة لنظام الدولة هي القوة الخلاقة التي نفتقدها. لقد دأب النظر الرسمي للثقافة على أنها مفردة معقدة، وغامضة، وإن المنتمين إليها معقدون غامضون أيضاً، أو أنهم أصحاب أيديولوجيا ومعارضون. وبسبب الخضوع للمفاهيم النخبوية للثقافة - كما أسلفت - فقد توترت العلاقة بين السلطة والنخب الثقافية، كما توترت العلاقة داخل النخب الثقافية نفسها، وقد انغلق مفهوم الثقافة على النخبوية أكثر وأكثر حين ارتفعت أصوات الشعراء والكتاب والصحافة بالنقد والرأي الآخر.. وأصبحت الثقافة خدينا للاختلاف والمعارضة مما جعلها تصنع ضحايا كثيرين، وتخلف حولها أجواء محفوفة بالشك وعدم القبول.

ولكن على الرغم من ذلك فالثقافة في ظل هذا التاريخ المتقلب للنخب حددت معنى خلاقا للتحديات، لأنه حصرها في معنى التغيير والتجدد الاجتماعي والثقافي، وستبين بعض ملاحظاتنا عن التطور الثقافي للمنطقة كيف كانت فكرة التغيير بوصلة يرتكز عليها فعل الثقافة طوال سنوات هذا القرن(٢)، ورغم انغلاق مفهوم الثقافة عند حدود حركية النخب إلا أن الاقتران بالتغيير يدل على بعض الخصوصيات المحلية في مسار الخطاب الثقافي وخاصة ما دل منها على الصراع غير المتكافىء الذي حال دون تحول برامج المثقفين وأحلامهم إلى واقع عملي يشهدون نجاحه أو سقوطه، مما جعلهم ينتهون دائماً إلى النكوص كما تشير إلى ذلك مصائر المثقفين ونهاياتهم

المفجعة منذ بدايات هذا القرن وحتى الفترة الراهنة من نفي وتشريد وقطيعة وخيانة وصمت وتراجع وتحول وجمود، إلى غير ذلك من النهايات الدالة على أن المواقف لدى البشر ليست إلا صنيعهم الخاص.. إنها الكيفية المتنوعة التي أنتجت بها كافة النخب مجتمعها طوال هذا القرن.

إن هذا المعنى الذي نسوقه للتحديات أساس في نظرتنا للثقافة.. مفهوماً ورؤية، فالثقافة من دون أن تقترن بالمعنى الخلاق في التغيير ثقافة لا قلب لها ولا روح. إنها مجرد تاريخ يومي لا معنى له ولا جدوى منه، وبهذا المعنى كنت أرفض الفصل بين الثقافة والتحديات منذ البداية، وأرى المسألة الآن واضحة في أننا:

١- لم ندرك مفهوم الثقافة من خلال حكمة الانثروبولوجيا إلا في وقت متأخر. (ويمكن ملاحظة أن تاريخنا الثقافي الحديث يفتقر إلى الاهتمام بعلم الانثروبولوجيا إلى حد البؤس، بينما الجميع يدرك أن الامبراطوريات الاستعمارية والدول الحديثة والمتقدمة تأسست في هدى من الكشوف والاستطلاعات المتقصية للثقافة والتي قام بها الرحالة وعلماء الانثروبولوجيا)[٣].

٢- فرطنا كثيرا في المعنى الحيادي المطلق الذي ينطوي عليه مصطلح الثقافة، وأغلقنا عليه دوائر النخب لأسباب سياسية، وفي ظل صراعات مختلفة، اجتماعية ودينية... الخ.

٣- أكسبنا الثقافة تاريخاً موازياً أو هامشياً (تاريخ المعارضة والاختلاف فقط) وأصبحت بذلك مصطلحاً غامضاً قلقاً ومثيراً للتوتر والشك.

٤- أقصينا كل ما هو هامشي في الثقافة بما يعنيه من اعتراف بالتباين والاختلاف والتغير والتنوع، وأمعنا في هاجس الانتماء للمركزيات المحلية بصورة جعلت من الهوية العربية والقومية والتاريخية مجرد شعارات لا تلامس شيئاً من واقع السياسات الراهنة.

المعنى الثاني : التحديات بوصفها إشكاليات حتمية

وينعكس المعنى الآخر للتحديات من هيمنة التمثل المعكوس للمعنى الأول، فالإفراط في عزل الثقافة عن معناها الخلاق، وبالتالي عن كيفيتها في إنتاج المجتمع الذي نعيش فيه إنما يؤدي إلى خلق ثقافة مركزية منغلقة تتصور الوجود الاجتماعي من خلال تصورها، وتوجه الخطاب الثقافي (بمعناه الشامل في الحياة) من خلال ما تنتجه النخبة المركزية من أفكار تتصل بكيفية إنتاجها للمجتمع.

ويورث هذا السياق السوسيولوجي للثقافة المركزية سلسلة طويلة من الإشكاليات يوازي حجمها حجم التنوع في المجتمع (ديمغرافيا وثقافيا)، وتكون - عادة - انعكاساً لمجتمع تسوده علاقات متنوعة ومتغيرة مع الثقافة المركزية (السلطة) تتوزع بين التحالف والولاء والانقسام والاختلاف والتمرد والعزلة.. إلى آخر هذه السلسلة الطويلة من المواقف التي تنتج ثقافات موازية

ومتصارعة أحياناً. ولعلنا نلاحظ الآن أن حجم إشكاليات الثقافة في دول الخليج يتفاوت فيها بمقدار ما ترثه من التنوع الثقافي.

وجميع ما سأتناوله من تحديات في هذا المعنى لا يتمثل فقط في مجتمعات الخليج، وإنما يتمثل في المجتمعات العربية مع التأكيد ثانية على أن هذه التحديات إنما هي سلسلة من أفكار ومفاهيم ثقافية سائدة لم ينتجها أحد سوانا، بل إن نبتتها المحلية هي التي أضفت عليها الطابع الحتمي، وجعلت من الصعب تغييرها دون إعادة النظر في مفهوم الثقافة، أو دون الاحتكام إلى حكمة الانثروبولوجيا على الأقل.

وإذا كنت من قبل قد وصفت الثقافة بالخندق الذي نجتمع فيه حيث إننا جميعا لا نكف عن الحاجة إلى الاحتكاك ببعضنا أو الاحتكام لبعضنا، فإن الوصف المناسب للتحديات أنها بمثابة الثغرات التي تكونت من جراء ظهور قواعد متعددة ومهيمنة في المفاهيم.. إنها ثغرات تقع عادة بين الثقافة والثقافة. فكلما أمعنت ثقافة في وضع مسافة بينها وبين ثقافة أخرى خرقت بذلك ثقافتها، وخلقت هوّتها (ثغرتها)، وأصبحت ريشة في مهب الصراع. وسأحاول فيما سيأتي كشف حدود المسافات مفترضاً صيغة سردية مغايرة للمشكلة وهي: تحديات الشراكة والثقافة المصغرة، معتمداً ما طرحته من ملاحظات حول مصطلح الثقافة، ومحتكما إلى اشتغال الجدل الحيوي في هذا المصطلح، وفي تقابل المعنيين السابقين للتحديات.

وسأعني بالشراكة التراكم على صعيد الانسجام الثقافي والاندماج الاجتماعي، والتراكم على صعيد تقاطع السياسة مع العوامل الثقافية المشتركة.. أما الثقافات المصغرة فأعني بها التشكيلات والجماعات العربية التي اختارت لها نموذجاً ثقافياً وسياسياً يستند على ما تهيأ لها من أدوار سياسية واجتماعية صاغتها إما في مراحل بعيدة من تاريخ الصراع العربي والإسلامي، أو مراحل قريبة مرتهنة بدخول القوى الأجنبية، وتقسيمها المناطق العربية إلى تخوم لإمبراطورياتها، وينطبق ذلك على الجماعات العربية المهاجرة وغير العربية التي خضعت للإسلام بعد الفتوحات، وعاشت وسط أغلبية عربية بلسان عربي غالباً، ونرى أن مفهوم الثقافات المصغرة لا يستقيم فيما نعرض له إلا في سياق قيام هذه الثقافات وسط انفصالها عن المركز الثقافي والحضاري المشترك الذي خرجت منه أو انتمت له في الأصل.

الثغرة الثقافية في الإعلام

الثقافة بوصفها إعلاماً هي السياسة التي ظلت في مجتمعنا تختزل هوة أكبر من مجرد الثغرة، وتشكل بذلك نمطاً ثقافياً سائداً في السياسات الإعلامية لدول الخليج تستند فلسفته على

أن الإعلام هو أول خطوط الدفاع عن الثقافة السائدة أو السلطة المركزية. وهذا تصور دقيق وموضوعي، ولكن من زاوية المفهوم الذي يضع المسافات الشاسعة بين ثقافة وأخرى.

وقد لا يستطيع أحد أن ينفي بأن آليات الإعلام ووسائله وتقنياته الحديثة تمثل ثقافة مستقلة في حدّ ذاتها، إنها إنتاج ثقافي يتطور مع تطور المعرفة من أجل الوصول إلى كيفية أرقى وأجمل في التواصل والتعاون، لكن المشكلة ليست في كون الإعلام شكلاً معرفياً جديداً تدفعه تطورات مذهلة، وإنما المشكلة في أن الإعلام في مجتمعات الخليج لم ينفك عن القيام بمهمة توسيع رقعة المسافة بين الثقافة والثقافة الأخرى موازية أو هامشية أو معزولة. وهنا لابد من السؤال: كيف تتباعد المسافة وتنقلب القاعدة الثقافية/المعرفية للإعلام إلى قاعدة ثقافية للتهميش والتبعية والتأثيم؟

وللإجابة على ذلك يمكن تأمل التطور المتسارع الذي شهدته الظاهرة الإعلامية في مجتمعاتنا.. فقبل الستينات لم يكن مفهوم الدولة للإعلام حاضراً بسبب غياب مفهوم الدولة في التبعية المباشرة المتحققة على الأرض ذاتها التي تقف عليها، ولكن حين تغير نمط التبعية، وأصبحنا أمام مجموعة من الاستقلالات الوطنية بدأت الظاهرة الإعلامية في الظهور والتطور، وتأسست الإذاعات وقنوات التلفزيون، كما تطورت الصحافة في سياق هذا التحول.

لقد بدأ تطور الإعلام في مجتمعاتنا من أجل استكمال الصورة الحديثة للدولة، لكنه مع بداية السبعينات بدأ يكتسب صفة شمولية، مستفيداً من الإعلام في الدول العربية ذات الأنظمة الشمولية. ولذا كانت استراتيجيته قائمة على تكريس ثقافة في طريقها إلى الاستقلال بالسيادة، وكان من الطبيعي أن ينشغل التكريس بقيم الولاء والوطنية . ومع تطور اقتصاد السوق، وتطور استثمارات العائد النفطي تهيأت الظروف المواتية لخلق ثقافة استهلاكية يتقاسمها شريكان: السياسة والاقتصاد (السلطة السياسية ومؤسسات السوق المفتوح) وكانت الصيغة الثقافية التي ترجمت هذه الشراكة تتمثل في الظاهرة الإعلامية بمؤسساتها المعروفة (الإذاعة، التلفزيون، الصحافة، الإعلان) وقد تبلورت هذه بشكل رسمي في ظهور وزارات الإعلام.

وإذن فقد تداخلت الظاهرة الإعلامية مع ثقافة السلطة وثقافة السوق. ولعلها تضافرت أيضاً في تكوين البعد الثقافي للدولة بوصفها ثقافة تصون صيغة التحالف والتداخل، ولعلي لا أبالغ إذا قلت إن صياغة هذا التحالف تمت عبر الحماية المستمرة من اختراقات الثقافة المكنونة في التربية والتعليم والتنشئة، والفكر والإبداع والمؤسسات الثقافية الأهلية، بل إننا الآن نرث العلاقة المضطربة بين الإعلام والتربية، وبين الإعلام والعمل التطوعي الأهلي، وهو الاضطراب الحتمي الناشىء من عمق المسافة بين ثقافة وثقافة.

وفي تأمل الثغرة الثقافية في الإعلام تداعيات لا حصر لها، يمكن أن تأخذنا إلى تفاصيل صغيرة، ولكنها ذات دلالة على بعد المسافة التي نتحدث عنها[٤]، وذات دلالة على غربة الثقافة في استراتيجية الإعلام. والأمثلة على ذلك تملأ الواقع الثقافي في السنوات العشر الأخيرة التي انتقل الإعلام الرسمي فيها إلى مرحلة القنوات الفضائية. فللوهلة الأولى يوهم البث الفضائي المفتوح بسد الكثير من الثغرات و إتمام شكل الحرية في التلقي الثقافي ولكن الواقع عكس ذلك. فالقنوات الفضائية التي يزداد عددها يوماً بعد يوم لا تختزل انفتاحنا المعرفي والثقافي، وإنما تعيد وجودنا التبعي مكاناً وزماناً فوق الأرض الواحدة. إنها رمز الامتداد الطبيعي لنظام شبكة الأمن في الأمس القريب (الحشود العسكرية في منطقة الخليج) وآية ذلك ارتباط ظهورها بحدث يتسم بالكارثة والتغيير على صعيد النظام العالمي وهو حدث كارثة الخليج ١٩٩٠ (جريمة الاحتلال العراقي للكويت).

لقد أعطت قنوات عالمية مثل CNN الدروس العميقة لثقافاتنا المحلية وخاصة فيما يتصل بحضور الصورة العيانية للكارثة. فقد أثبت الحضور المهيمن لهذه الصورة قدرة هائلة على وضع مسافات أبعد بين ثقافة وثقافة أخرى، لأن الحضور المدهش للصورة أعاد الحضور لثقافة بأكملها من أن تسقط، أو أن يحركها التاريخ إلى الوراء (الماضي)، ولو لم يتم تصوير «عاصفة الصحراء» على الهواء مباشرة لما تقوضت مخاوف السياسات المحلية، وخاصة السياسات المتحالفة مع اقتصاد السوق واستثمارات الرأسمال العالمية.

وإذا تأملنا ما يتدهور في حياتنا الثقافية من جراء الانفتاح غير العقلاني على الثقافة الإلكترونية (عبر الفضائية) فسنجد أبعاد المسافة التي نقيس بها حدود الهوة بين الإعلام والثقافة تتضح أكثر وأكثر:

- لقد ازدادت العصبيات للثقافات المحلية في مرحلة البث الفضائي المفتوح، وهي عصبيات لا تكتفي بتوسيع رقعة المسافة بين ثقافة عربية وثقافة عربية أخرى، أو بين ثقافة نخبة وثقافة نخبة أخرى، وإنما زادتها توتراً وصراعاً.

- وازدادت الهوة بين المحلي والعالمي على صعيد إنتاج الثقافة في الإبداع والفكر بشكل خاص، فالإعلام الرسمي يخطط للانفتاح على الثقافة الجديدة والبث الفضائي بتشريعات وقرارات سياسية مباشرة لا يواكبها تخطيط متكافىء لبرامج الثقافة المحلية، ولذا فقد ازدادت عزلة هذه الثقافة في دول المنطقة، وبات استقطاب الثقافة العربية لمثقفي منطقة الخليج أكثر إيجابية وحفاوة وثقة من تفاعل الثقافة الإعلامية المحلية.

- ازداد تيار الثقافة الاستهلاكية.. التيار الذي لا يخضع سوى لقانون قوة الطلب العام في السوق المتحالف مع سياسات الاقتصاد، وما من شك في أن تزايد هذا التيار يخلق ثقافات

متباعدة لأنه يفرز الأشكال الثقافية ومنتجاتها الإبداعية وغير الإبداعية وفق معايير ثقافة السوق وحدها بينما المعايير أوسع من ذلك بكثير.. ولذا كانت المسافات متباعدة جداً بين شعراء وشعراء، أو بين شعر حديث وشعر نبطي، أو بين أغنية وأغنية، أو بين مسرح ومسرح، أو بين كاتب وكاتب.... الخ.

- تخلي الإعلام تدريجياً عن سياسة دعم الثقافة والتخطيط لها عبر وسائطها القليدية المعروفة مثل: التشريعات الثقافية، الكتاب، وسائل النشر، المسرح (الفرق المسرحية الأهلية)، الجمعيات الثقافية الأهلية. وذلك بحجة ارتفاع الكلفة المادية للدعم، بينما الواقع الحقيقي لذلك هو غياب الرهان على الثقافة، وعدم الاحتكام إليها في استراتيجيات الإعلام.

والخلاصة فيما نذهب إليه حول الثغرة الثقافية في الإعلام لا ينبغي أن تفهم فقط في الموقف المضاد من تأطير الثقافة وكبحها بواسطة الإعلام، أو من السياسات المنفتحة على قنوات البث الفضائي، وإنما ينبغي أن تفهم في حدود أن الإعلام إنتاج ثقافي ومعرفي لا يتم في معزل عن الشراكة الثقافية، وربما كان الغرب الليبرالي يعتنق جانباً كبيراً من حدود هذا المفهوم، لكننا تعودنا في مجتمعاتنا العربية على الأخذ الجزئي أو العكسي من ظاهرات المجتمع الحديث، أو من استراتيجياته وفلسفاته. ومثل هذا الأخذ يفسر سيرورة تطور الإعلام عندنا في اتجاه يفتقر إلى القاعدة الثقافية لمفهوم الشراكة، ومثل هذا الاتجاه لا يعبأ بالرأي العام عادة، ولا يقر بالاختلاف والتنوع، ولا يعي لمخاطر المسافات التي يقيمها داخل بؤر الثقافة وبين خصوصياتها. وإذا تصورنا مدى قدرة الإعلام على مقاربة الوعي واختراق الجماهير العريضة فلنا أن نتصور مدى التأثيرات العكسية للثغرة الثقافية التي تنتجها آلة الإعلام في حياتنا المعاصرة.

الثغرة الثقافية في نظام السوق الاقتصادية

هل ينتهي الاقتصاد عند حدود الثقافة؟ وهل تنتهي الثقافة عند حدود الاقتصاد؟.. لم نكن نسأل أنفسنا مثل هذا السؤال البسيط لأننا متوهمون دوماً بوجود حواجز كبرى تفصل بين النخب وأنواع الأنشطة والفعاليات التي نمارسها من أجل إنتاج مجتمع حديث.. بل إننا متوهمون حتى هذه اللحظة بصحة الانغلاق على التخصص، أو بما يمكن تسميته «العصبيات النخبوية» التي صاغت لها في السنوات الأخيرة «هالة علموية» فأنشأت جمعيات ومؤسسات لا حصر لها في دول الخليج والوطن العربي.. اقتصاديون، محاسبون، أطباء، مهندسون، أكاديميون، اجتماعيون، خريجون.. الخ. إنه فضاء يمتد من العصبيات التي لا حصر لها جعلت شركاء إنتاج الثقافة يتحركون وسط لعبة منظمة تستهدف التفعيل المستمر للفردية بكل طاقاتها ونزواتها الفظة وسط دعاوى علموية وموضوعية.

نحن هنا أمام أحد المفاهيم المقلوبة للثقافة. فالثقافة بوصف كافة منتجيها شركاء يحركون عقل التنمية والتجدد والتغيير عبر طاقات متنوعة تدفع - أي الثقافة - عمليات الوعي بالشراكة إلى التساند والتواصل من أجل استقطاب القوى الخلاقة والمنتجة، ولكن حين يتحرك الوعي بدوافع الوعي النزوي، والعصاب الفردي الفظ فإن الثقافة تغدو رهاناً من رهانات الصراع الخفي أو المعلن بين سائر التصنيفات. وهذه عملية تقلب معنى الثقافة، لأنها تجعل من المعرفة إنتاجاً بالفعل، ولكنه إنتاج تناحري لا يرحم، خاصة في ظل التحالف المستمر بين السياسة والاقتصاد.

إن رهان السياسات في مجتمعاتنا على الاقتصاد رهان حيّ وعملي، لأنه رهان يفترض أن الاقتصاد وفعاليات السوق تشكل شرايين في دماغ ثقافة أي مجتمع، ولا أحد يختلف مع ذلك. لكن هناك الكثير من الشكوك حول العزل المستمر بين الاقتصاد والثقافة، وحول الافتراض بأن فعاليات الاقتصاد ونظام السوق المزدهر كفيلان بخلق ثقافات مزدهرة.. وما نراه من شأنه إزاحة تلك الشكوك. فالثقافة رقعة واحدة مكاناً وزماناً تتم فوقها عمليات وممارسات تتسم بالشراكة لدرجة يصعب فيها افتراض السابق واللاحق.. أو المنتج والمنتَج. إن حركية الطلب والعرض - مثلاً - عمليات معقدة لا تخضع للفراغ أو لآلية محددة، وإنما هي نتاج لتطور الأفكار، وصقل الأذواق ونمو الوعي بالكيفية الذاتية والموضوعية التي يمارس الناس بها حياتهم اليومية (من أجل ذلك يستخدم الإعلان في المجتمعات الاستهلاكية لإيجاد وعي تجاري يثير الغرائز، ويرتكز على الشراء المعنوي بواسطة الخيال قبل الشراء المادي) وهذه لا تصنعها معاملات وفعاليات السوق وحدها، وإنما تنتجها عوامل ثقافية ومعرفية.

ولا أحد يستطيع الزعم بأن فقر المجتمعات نتيجة طبيعية لفقر حضاري وثقافي، كما لا يستطيع أحد الزعم بأن غنى المجتمعات يمكن أن يتم في معزل عن رصيدها الحضاري والثقافي. ويحتفظ لنا التاريخ الثقافي منذ اليونانيين مروراً بالنهضة العربية والإسلامية ثم النهضة الأوروبية الحديثة بأمثلة لا حصر لها على أن التحولات الحضارية الضخمة كانت تقترن أولاً بالرهان على الثقافة والفكر والإبداع، وهو رهان يقف وراء إرث حضاري تحول تدريجياً إلى فضاء ثقافي يرتكز عليه اقتصاد السوق في الدول المتقدمة (العصر الحديث).

لقد دأبت مجتمعاتنا الحديثة في الخليج على تفريغ حركة السوق والاقتصاد من أبعاده الثقافية والمعرفية، وكانت النتيجة لذلك تتمثل في توغل معولين في ثغرة فضاء السوق:

الأول: معول الفردية المتناحرة. ويمكن لنا أن نرى ما أهدره هذا المعول على صعيد التهاون برموزنا الثقافية والحضارية في التاريخ والثقافة، وعلى صعيد التهاون بالثقافة الشعبية، وعلى صعيد التحولات الفظة في القيم والتقاليد والعادات والتغير البنائي الذي أصاب الأسرة.

الثاني: معول الاستهلاك، ويمكن لنا أن نرى ما أهدره في مجمل ما نمارسه على صعيد الاقتصاد والحياة بشكل عام. لقد هدم هذا المعول القدرة الإنتاجية في مجتمعاتنا، لسبب بسيط ومعقد في آن، وهو أننا لم نسلّم بأن توغل الثقافة في رأس المال وفعاليات الاقتصاد يعني تحولاً تدريجياً من الاستهلاكية والتبعية إلى الإنتاجية والاستقلال، ففي فضاء السوق المفتوح فضاء ثقافي مفتوح أيضاً من الأفكار والصور وأشكال الابتكار التي قد تتقاطع مع أعمال الإبداع.

وينعكس مسار الثغرة هنا على راهن يتسم بتنكر السياسة والاقتصاد في مجتمعاتنا للمثقف، والعمل - غير الواعي - على إضعاف الثقة فيما ينتج فكراً أو إبداعاً، ومن ثم إضعاف الثقة في أن ما يبدعه يقدم أفكاراً للتقدم والتجدد في الحياة.

لقد صاغت الحركة الثقافية وخاصة في الكويت والبحرين مشاهدها وخطابها الممتد طوال نصف قرن من خلال العمل الأهلي التطوعي، ولو حسبنا المقابل المادي لما قدمه المثقفون عبر مبادراتهم التطوعية الطويلة لكانت الأرقام خيالية ومذهلة. كما لو حسبنا العائد الثقافي الذي يستثمره السوق من رصيد الإنتاج في الثقافة والتعليم والفنون لكانت النتيجة تؤكد فرضية أن ما أعطاه المثقف هو ما استلبه السوق، والمؤسف أن هذه مسارات لا تبحث في تاريخنا، بل قد يهزأ البعض من البحث فيها لأنها بسبب العصبيات النخبوية المتمرسة بالسياسة ترى فيها أمراً يصعب تصديقه، أو استظهار أمثلة مباشرة له.

وقد يكون من المناسب تصور مضاعفات الصورة التي تغترب بالثقافة وسط أسواق الاقتصاد المحمومة في مجتمعاتنا، ففي الوقت الذي ينعزل فيه هذا الوسط عبر الأخذ الجزئي من مفاهيم التكنوقراط الليبرالية، وخاصة تلك التي تربط السوق بالربح المتسارع الذي وصل في مراحل (الستينات والسبعينات) إلى حد الطفرة (سوق المقاولات، أسواق المناخ والاستثمار، الأسواق الحرة) أقول في الوقت الذي يزدهر فيه هذا الوسط تتباعد آمال تمويل الثقافة أو استثمارها مرتين: الأولى: بفعل أن اقتصادنا هامشي لا يرتبط بقاعدة معرفية موصولة بالقرار السياسي، والتخطيط الاستراتيجي للواقع والمستقبل. وهو بذلك لا يمكن أن يعترف بالمثقف، بل إنه يواصل عزله بمسافات التأثيم المتعددة الأشكال. والثانية: بفعل غياب القرار السياسي المساند للحضور الثقافي، وكلا الأمرين يمدان في مسافات الهوّة وعمقها.

الثقافة إذن أمام أسواق اقتصادية لا تمولها رغم ما تهيئه لها من فضاءات الاستثمار، وهي أمام سياسات لا تمولها أيضا رغم كونها أحد رهانات التحكم في واقعها ومستقبلها. وقد نلاحظ أمثلة قليلة على التمويل للثقافة تتمثل من الجهة الأولى في ظهور مؤسسات ثقافية تمنح جوائز مادية في الثقافة والإبداع، وتستثمر النتاج الثقافي على هامش استثماراتها الكبرى (جائزة

العويس في الثقافة العربية، مؤسسة جائزة البابطين للإبداع الشعري، جائزة الملك فيصل، جائزة الكويت للتقدم العلمي، وغيرها من الجوائز المعروفة برصانتها الثقافية على المستوى العربي). كما تتمثل من جهة ثانية في أشكال التمويل المحدودة التي تقدمها وزارات الإعلام والثقافة للمشاريع الثقافية، وهي أشكال لا ترتبط بتخطيط واضح، ولا توجهها تشريعات منظمة، وإنما تتحكم فيها ميزانيات محددة خاضعة لمد وجزر غير متوقعين.

وتعكس أمثلة التمويل الخانقة للثقافة في دول المجلس أزمة على صعيد السياسة والاقتصاد. فهي مسئولة عن عمق الهوة بين المثقف والسلطة، وهي مسئولة عن العنف الرمزي الذي تتلقاه السياسة من المثقف، ومسئولة عن استمرار حضور مجتمعاتنا على هامش مركز الفعل الثقافي العربي، وربما كانت مسئولة عن تحولات ردود فعل الثقافات المتباعدة نسبياً عن هوى التحالف بين السياسة والاقتصاد (التيار الأصولي مثالاً).

الثغرة الثقافية في المؤسسات الثقافية

يتغافل كثيرون عن التحول الذي طرأ على مفهوم المؤسسة Establishment في الثقافة المحلية، فهو لا يعني مجرد الجهاز الذي يقف على قمة الثقافة الرسمية، وإنما يعني أيضاً خطوطاً موازية أو هامشية تمنح لها تلك المؤسسة صلاحية الحضور والممارسة لأنشطتها في حدود لا تخترق محاذير السياسة والأمن والدين. كما نصت بذلك القوانين الأساسية المكونة للأندية والجمعيات الثقافية والفنية. وقد كانت هذه الصلاحيات تقرب المسافة الفاصلة بين الثقافة الرسمية والثقافة الهامشية، وتذوّب الفوارق التي تحول دون استحالة الإقامة على أرضية «الشراكة» التي يفترضها مصطلح الثقافة كما شهدت على ذلك مراحل ازدهار المؤسسات الأهلية في معظم سنوات الفترة من ١٩٦٠ - ١٩٨٠، وخاصة في الكويت والبحرين. غير أننا منذ نهاية الثمانينات نشهد بعض التحولات:

الأول: ظهور قناعات جديدة بضرورة قيام مؤسسات رسمية محلية وإقليمية ذات شخصية اعتبارية تمارس فعلها في إطار يحدده القرار السياسي/الاقتصادي مباشرة، كما يتمثل ذلك في ظهور المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، وظهور الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون والأندية الأدبية في المملكة العربية السعودية، ومركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية في قطر، وغيرها.

الثاني: حدث تغيّر في مفهوم المؤسسة الرسمية للرقابة الثقافية، فبعد أن كانت تتم بصورة مباشرة أصبحت الرقابة ذاتية، ومتعينة في خصائص خطاب الثقافة الذي تمارسه الجمعيات والمؤسسات الأهلية التطوعية. ولا يعني هذا التغير مرونة وانفتاحاً بقدر ما يعني مزيداً من الخوف

والحذر. نستدل على ذلك بحدوث تحول مقابل في مفهوم الرقابة. ففي قطر تتم الرقابة على النصوص المسرحية بواسطة لجنة تمثل فيها وزارات الداخلية والتربية والعدل والشؤون الإسلامية فضلاً عن الإعلام. وفي البحرين كانت الرقابة تمر عبر وزارات الإعلام والعمل والداخلية، لكن في عام ١٩٩١ صدر قرار رقم (٤) بشأن اللائحة النموذجية للنظام الأساسي للجمعيات والأندية الثقافية والفنية، وهي لائحة بدأ تنفيذها بالفعل وفق إجراءات ثابتة على قيد وتسجيل إشهار أية مؤسسة. وتكشف قراءة اللائحة عن أن المسئول الأول عن المؤسسة المشهرة هو الوزير وموظفو الوزارة المختصة لا العناصر القيادية المتطوعة في المؤسسة أو الجمعية. ومن هنا أمسكت إدارة الثقافة بزمام رقابة جديدة على النشاط الثقافي العام للجمعيات.

ونحن نعلم أن هذه الإجراءات وغيرها يتم تطبيقها على جمعيات العمل الثقافي الأهلي في مختلف دول الخليج. لكن لم يجر تنظيمها بالشكل الذي صاغته اللائحة البحرينية المذكورة.(٥)

الثالث: ظهرت بؤر ثقافية جديدة تتمثل في الأجهزة المؤسسة لتليفزيونات دول الخليج، وقد تبلور التطور المؤسسي للتليفزيون في فترة متواكبة بين دول المنطقة الأمر الذي يعطي الانطباع بوجود وعي واضح بالدور الذي تلعبه الصورة مع برامج البث غير المنقطعة في ترسيخ الحضور الكامل لثقافة المؤسسة الرسمية، وإزاحة الحضور عن أية ثقافة تقع على هامشها (أبرزها ثقافة المؤسسات الأهلية).

والملفت للنظر أن تطور جهاز التليفزيون داخل المؤسسة الرسمية قد تزامن مع ظهور بؤرة موازية أخرى مقترنة بفضاء السوق والاقتصاد الحر، وأعني بها ظهور المؤسسات التجارية التي تعمل في حقل الإنتاج المسرحي والفني والثقافي (الأفلام والتمثيليات) وقد تكفلت هذه البؤرة المتمثلة في المسارح الحرة بإزاحة العمل داخل المسارح الأهلية، ودفعه إلى مرحلة صعبة ومعقدة، فقد اجتذبت - مع التليفزيون - العناصر المسرحية من جميع الصفوف الرائدة، والمخضرمة والجديدة، وجعلتهم ينتمون إلى مسارح بلا مسارح، ويمارسون المسرح والتمثيل بآلية ناعمة متخفية بالهروب والغربة عن المسرح.

التحولات الثلاثة - إذن - تجعل مؤسسة الدولة واعية إلى حد كبير بأن الثقافة شأن عام، وفضاء مفتوح لا يمكن حصره فقط في مؤسسات العمل الأهلي التي تحولت في فترة من الفترات إلى بديل يتخفى وراء حضور التيارات الايديولوجية والسياسية (الأحزاب)، وقد أفضى هذا الوعي إلى جعل تجارب المؤسسة ذات الشخصية الاعتبارية في الدولة (بما فيها الجامعات) قادرة على أن تحدث تحويلاً جذرياً في مفهوم الرقابة أو استراتيجية النفوذ على الثقافة بأن جعلت منه مجالاً عاماً، أو شأناً متصلاً بمصالح الشراكة بين المثقف والسلطة. ولذا لا يستطيع أحد من

المثقفين داخل جميع النخب أن يجرد نفسه أو يبرئها من الدور الذي لعبه في تأسيس التحولات الثلاثة، أو في العمل على تفعيلها سلباً أو إيجاباً.

والسؤال الذي نطرحه هو ماذا تعني تلك التحولات؟ هل تعني تحولاً حقيقياً نحو الاعتقاد بما تفضي به الثقافة من متطلبات الشراكة؟ أم تعني إزاحة الثقافات الهامشية؟ أم تعني وضع المحاذير بواسطة تعيين الثقافة في النفوذ العام؟

قد يعني التحليل الأول تلك الاحتمالات جميعها، بل وغيرها أيضاً. لكن فيما وراء ذلك كله تقع الثغرة التي نبحث في تربتها، وأعني بها أن تلك التحولات وما شهدته من ظهور بؤر ثقافية ذات تأثيرات ثقافية غير محدودة لم تكن تعني في المحصلة الأخيرة ترسيخاً لمفهوم المؤسسة.. إننا حتى هذه اللحظة لا نستخدم مصطلح المؤسسة إلا في سياق المقاربة والمجاز، بينما حقيقة الأمر أن هذا المصطلح لا ينطبق إلا على مؤسسة الدولة في مجتمعات الخليج لسبب بسيط وهو أنها لا تزال المصدر الأول لصناعة القرار في السياسة والاقتصاد والثقافة. ولا يمكن افتراض وجود حقيقي للمؤسسة في مجتمع ما دون أن يكون لها نصيب في صنع القرار. فالمؤسسة مصدر حماية ورقعة تحالف عريضة. وتعدد الوجود للمؤسسة في أي مجتمع إنما يعني تعدداً في استلهام القرار، وقبولاً بمبدأ الشراكة والحصانة في خندق واحد.

وفي سياق ما ذكرت تتفتح مسألة في غاية الدقة والأهمية، وهي المتصلة بالواقع الصعب للجمعيات الأهلية (المسارح، والمؤسسات الأهلية، والاتحادات الأدبية) فإزاء التطور الحادث لثقافة مؤسسة الدولة في الثمانينات والتسعينات يجد المثقف الذي ينتمي إلى تيار العمل الأهلي نفسه معزولاً خارج سياق التطورات المتلاحقة، وربما وجد نفسه غريباً وسط أجواء الثورة الإلكترونية المندمجة نسبياً في مؤسسة الدولة، وخاصة عبر تقنيات الإعلام والاتصال التي ترفد أجواء السوق الحرة بمزيد من الانفتاح، بينما يقف المثقف أمامها عاجزاً منقسماً ومهيأً للانفصام.

لقد زعزعت بؤر التغير السياسية والثقافية في الفترة من ١٩٨٠ - ١٩٩٠ خيارات المثقفين. فقد اندمجوا إرادياً وتطوعياً في جمعيات النفع العام، وتكونت بينهم وبين الممارسة الثقافية روابط سياسية وأيديولوجية، ولكن تحولات العقدين الأخيرين من هذا القرن أثبتت أن مثقف جمعيات النفع العام لم يكن ينتمي إلى مؤسسة في حقيقة الأمر، وإنما كان يعيش أحلام يقظة وسط أجواء من الانسجام المؤقت لا غير.

وإذن فإن حدود الثغرة في مفهوم المؤسسة تتجلى مرتين:

الأولى: في استهداف الوعي بانفراد مؤسسة الدولة، وترسيخ الوهم بالشراكة في حدود أجهزتها وتنظيماتها وتشريعاتها. وهذا الوعي يوغل في وضع المسافات بين الشركاء المنتجين للثقافة.

الثانية: في أوهام المثقفين طوال السنوات الماضية بإمكانية أن تحظى الثقافة بنصيب من القدرة على التغيير طالما ينتمون إلى مؤسسات، بينما حقيقة الأمر أنهم محاطون بثقافة هامشية تقع خارج اللعبة (لعبة صنع القرار).

ثغرات الهوية الثقافية

طالما أن الإنسان وحده هو الذي يقف وراء تحديد الكيفية التي يتم فيها إنتاج المجتمع فإن الهوية الثقافية ليست إلا تلك الأفكار والمواقف والتجارب التي يبتكرها الإنسان ويحددها مساراً لممارساته اليومية. الهوية - إذن - نتاج فردي/معرفي يتحول عبر صيغ التعاون والتواصل والتفاعل والاحتكام إلى تجانس لا حدود له (وعي جماعي) أو إلى وعي منظم (ايديولوجية). والثقافة بذلك هي حضور متصل للهويات جميعها، وحركة دائمة لتفاعلاتها، وكيفية قائمة لأسلوب تعايشها سواء عبر الاعتراف بمفاهيم المركزية، والآحادية، أو الاعتراف بالشراكة والتعددية.

والحادث الراهن في مجتمعاتنا العربية بشكل عام، ومجتمعات الخليج بشكل خاص هو أن الهوية الثقافية للفرد معرضة دائماً للاختراق والتأثيم، إما من المؤسسة الرسمية (الصراع بين الهوية والسلطة)، أو من الهويات الثقافية الموازية (الصراع بين المثقفين). وهذا يعني أن خللاً فادحاً يقع في مسألة حرية الهوية والاعتقاد والكيفية التي يشكل فيها الأفراد مشروعاتهم في حقبة معينة من تاريخهم الثقافي.

وقد لا يعنينا هنا بعض أشكال الاختراق والتأثيم المادية والمعنوية المتمثلة في عنف السلطة أو عنف المثقف في آن، والتي يتفق الجميع على رفضها، وعدم الاحتكام إليها، وإنما تعنينا أشكال الاختراق الخفية والناعمة التي تتسلل إلى بنية الثقافة فتصبح فاعلة ومؤثرة تأثيراً مباشراً في التشكيل القسري للهويات، أو في تحديد المعايير والمرجعيات.

ويمكن أن أحدد أهم ثغرات الاختراق في ثلاث:

١- الهويات المحلية.

٢- الهويات الماضوية (في التربية والتعليم والإعلام).

٣- الهويات المنقسمة للمثقفين.

الهويات المحلية

وقبل أن أحدد ما يتسلسل في هذه الثغرات من تيار التحدي والصراع لابد من الإشارة إلى مسألة تقع في جدل تكوين الهوية الثقافية لمجتمعات الخليج بشكل خاص، وبما يشير إلى واحدة

من أهم خصوصياتها السوسيو - ثقافية. هذه المسألة تتصل بمصادر التكوين الديمغرافي والثقافي لسكان المنطقة. فمن الناحية الديمغرافية تتكون المنطقة من حركة هجرات واسعة، ومتصلة منذ الفتوحات الإسلامية مروراً بمراحل الصرعات السياسية المتمفصلة وخاصة في العصر العباسي، أو مراحل التغير الطبيعية والأركيولوجية التي مرت بها الجزيرة العربية (حوادث الطبيعة والجفاف) التي اقترنت بها هجرات القبائل الكبيرة إلى شرقي الجزيرة العربية طوال فترة تزيد على ثلاثة قرون وحتى بدايات القرن الحالي. وقد تفاعلت هذه الهجرات بهويات ثقافية محلية، قبلية ودينية مستقرة في بعض الحواضر القديمة في عمان وامتداد شرق الجزيرة العربية، مما جعلها تمر بمراحل طويلة من عدم الاستقرار، كما تفاعلت مع عوامل الصراع الدولي على النفوذ. فكانت لذلك مشدودة إلى الهجرة أو إلى اقتسام النفوذ والمكان. ولم ينحل هذا الوضع إلا بالخضوع لسلسلة من المعاهدات والاتفاقيات التي أبرمتها بريطانيا ووضعت من خلالها حجر الأساس للتقسيم الإقليمي في المنطقة، وبهذا لم يدخل القرن العشرون إلا وقد استقرت مجتمعات الخليج على تقسيمات وتصنيفات ومصفوفات موروثة من حراك الهجرة المتصلة، وملابساتها السوسيولوجية مع ما تتصل به من أمكنة وثقافات. فهناك القبائل العربية السنية، وهناك العرب المتحولون (الهولة) وهم من السنة الذين خضعوا لهجرة مضادة، وهناك العرب الشيعة. ومن ذلك كله استمدت المنطقة هويتها الثقافية، وتحددت تشكيلات هذه الهوية وفق الارتباط بالخصائص السوسيولوجية التالية:

١- المكان الذي ارتحلت منه وإليه.

٢- التفاعل والنفوذ الذي خضعت له ائتلافاً أو اختلافاً.

٣- الميراث الديني.

٤- اللغة وتحولاتها اللهجية المختلفة.

وقد لعبت العناصر الأربعة جميعها دوراً أساسياً في تشكيل هويات ثقافية متجانسة دون أن تنغلق على نفسها لأسباب تتصل بوحدة مصادر هويتها، وخاصة المصادر القومية المتجلية في اللغة والدين والعروبة. والعودة إلى تاريخنا الثقافي الحديث يثبت الآن أنه كلما تم التنكر لواحد من هذه المصادر تمت حوادث الانغلاق، وانغرست جذور العصبيات التي لا تضع مسافة بين ثقافة وأخرى فحسب، وإنما تقيم عليها حدود الإلغاء (الاحتكام إلى العصبيات القبلية أو المذهبية أو الطائفية أو الفروق اللهجية) الأمر الذي يشكل مجموعة من الهويات الثقافية المحلية الهامشية المهيأة للدخول في صراعات لا يقدر أحد مدى ما تذهب إليه.

والسؤال هو ما الذي يتحكم في عمليات العودة إلى تلك الحدود والعصبيات، ويجعل منها عاملاً من عوامل التحدي التي تتسم بالخطورة والدقة؟

إنها - من دون شك - مجموعة من الظروف السياسية والاقتصادية والثقافية التي تهيىء الأجواء الكاملة لعدم الاعتراف مطلقاً بالتنوع والتباين في الثقافة، ومن ثم عدم الاعتراف بالشراكة في إقامة المجتمع الذي تنتجه الهويات المتداخلة، كما حدث ذلك في سنوات مختلفة من هذا القرن، وخاصة في البحرين والكويت.

ولا أعني بالشراكة الصيغة الديمقراطية الحديثة المعروفة التي ينظمها العمل بالدستور والمؤسسات، وإنما أعني بها دائماً مطلق الاعتراف بالآخر، الاعتراف الذي ينطوي على الاعتراف بوجود إمكانيات خلاقة في التباين والاختلاف والتنوع. وفي ضوء هذا الفهم يمكن لنا تفسير سلسلة الإخفاقات التي تمنى بها الصيغ السياسية الحديثة للديمقراطية، والمطروحة في خطابنا الثقافي المحلي (برلمان الكويت، ومجالس الشورى في بقية دول الخليج) فهي صيغ حاولت أن تنظم بشكل نسبي لعمل الهويات الثقافية المحلية ولرسوخها بأن أتاحت لها الآلية الممكنة في الفرز والتصنيف والعودة إلى مصفوفات المجتمع المنغلقة. ومن هنا تهيمن على التمثيل الانتخابي في الكويت مثلاً قاعدة العصبيات وقانون الفرز الاجتماعي والاقتصادي، وهو القانون أو القاعدة التي تأخذ بها بقية الدول في تعيين أعضاء مجلس الشورى[٦]. وهذه تجافي فكرة الشراكة التي ينتجها التراكم في عمليات التجانس الثقافي.

الهويات الماضوية

وإذا انتقلنا إلى ما تفعلــه الهــويات الماضويــة في بنية الثقافة فسنجد هذه الهويــات تــرث - غالباً - الجانب السلبي من الهويات الثقافية المحلية. ولعل العصبيات والمعايير المتحكمة في هذه الهويات الهامشية هي التي تغذي هوية الماضي، لأنها تتخذ منه حجة، وتستبر من خلاله واقعاً وتاريخاً متصلين ومتحققين. ولن نجد ثقافة ترفض التداخل والتثاقف إلا وتكون متعلقة بخطاب ميثولوجي من الماضي. وفي كل الأحوال فإن هيمنة الحضور المتبادل بين هذه وتلك إنما تمثل تحدياً صارخاً لتجدد الثقافة، ولحيويتها تماماً كما تمثل مؤشراً متصاعداً على وجود أزمة قوامها تجريد الثقافة من طاقتها الخلاقة في التغيير والإبداع، واستسلامها لقراءة الماضي، والارتهان بحتميات الواقع.

وما من شك في أن الثقافة لا يمكن تجريدها من الماضي. فقد كانت في أحد الأيام تنتجه بصفته واقعاً ومستقبلاً وهي الآن تنتجه بصفته ماضياً. وتقع المشكلة في «الآن» وفي الكيفية التي

تنتج فيه الماضي بصفته ماضياً، وخاصة حين ننظر إليه مفرغاً من الحركية، ونشرع لحضوره الأبواب دون احتكام للعقل، أو دون تصور لنسبية الزمن بشكل مطلق.

وهناك تبرز مفارقة. فالماضي حليف الثقافات الهامشية تماماً كما أنه حليف الثقافة المركزية (السلطة) لأنها تؤسس ثباتها منه، وتمكن خطابها من بلاغته وهيمنته الماثلة في التقاليد والعادات والدين والمعتقدات، وغيرها مما يمد الخطاب السياسي عادة بمفاهيم العصبية والوحدة، وسلطة النص، وقيم الولاء والأبوة والأكثرية.. الخ.

لكن لا يستتب هذا الخطاب مع مفاهيم الاقتصاد الحر ومناخ العصر. ومن هنا تعيش الثقافة عندنا في وسط هجين، وتتعايش مع بعض المفارقات التاريخية. فتلجأ إلى استخدام الماضي - أحياناً - بنبرة عالية وخاصة عبر الإعلام، لكنها تضطر - أحياناً - للنكوص عليه. تتقرب من الدين وتتذرع ببراهينه لكنها تنكص عليه، تتخوف من العصبيات ولكنها تعمل بها. وتنطلق وسائل الإعلام في بعض مجتمعات الخليج بدعاوى الحرية والديمقراطية والحوار مع الآخر دون أن تتيح لهذه الدعاوى العمل ثقافياً ومعرفياً داخل المجتمع[7] وهناك بون شاسع مثلاً بين دعاوى الحوار مع الآخر والصمم الذي لا حدود له في مسألة الحوار بين الثقافات الهامشية داخل مجتمعات الخليج، وإمكانية تعايشها وسط مبدأ الشراكة. وكل ذلك لا يستتب مع مناخ الأزمات، ويجعل مجتمعاتنا مجردة من أسلحة الثقافة (المشروع الثقافي مثلا)، ومهيأة مع بداية الدخول في القرن الجديد لأن تكون سوقاً ومكاناً لإجراء مزيد من «التجارب الثقافية» التي يطلقها النظام العالمي الجديد على المنطقة العربية.. من عولمة، وحراك الحضارات، وثورات وحروب إلكترونية، وغيرها.

الهوة الثقافية في خطاب المثقفين

وينعكس مناخ الدعاوى والمفارقات التاريخية والأزمات، ونماذج التجريب في النظام العالمي على مجتمعاتنا بالحيرة والانقسام والضياع. بل إنه يتحول إلى خصوصيات في ثقافتنا المعاصرة. فبدلاً من أن يقترن مناخ الثقافة التي ننتجها بالقوى الخلاقة والمبتكرة نجده يقترن بمناخ ذلك الشتات. ونحن جميعاً معنيون بهذا الصراع والانقسام ليس بوصفنا ضحايا، ولكن بوصفنا فاعلين وممارسين لتلك الدعاوى والمفارقات. ولا يختلف دورنا في ذلك سواء كنا مثقفين داخل السلطة أو خارجها بمسافات قليلة أو بعيدة.

ماهو دور المثقف؟

ربما أوضحت الملاحظات السابقة حول ثغرات الهوية ونظام السوق والإعلام وغيرها دور المؤسسة السياسية في تشكيل مناخ الدعاوى والمفارقات.. أما دور المثقف فنجده في مواقف كثيرة نبرز منها موقفين متقابلين:

الأول: حين يكون (أي المثقف) داخل السلطة وأجهزة المؤسسة يأتي دوره إما بوصفه ابناً شرعياً، وهو حينئذ يمارس الدور بخصوصيات الخطاب الثقافي التقليدي الذي درجت عليه المؤسسة الرسمية، وإما بوصفه منقطعاً ومتحولاً من الهامش إلى المركز. وهو حينئذ يمارس الدور بخصوصيات الخطاب الثقافي المنظّر (الذي درج عليه) للمؤسسة الرسمية التي انتهى إليها. وفي الحالتين تتمثل ثغرة التحدي والضياع لمعاني الثقافة الخلاقة، والموازية لما في خصوصيات الخطابين: التقليدي والمنظّر. فمن السهولة أن تلتقط هذه الخصوصيات مناخ الدعاوى ومفارقات السياسة. ومن السهولة أن يتخذ هذا المناخ ذريعة وخامة أصيلة لتمرير ثقافة النظام العالمي الجديد حتى ما اتصل منها بالجانب المعرفي. ولعلنا نلاحظ الآن أن لغة السياسة والتكنوقراط تتوفر على مفردات حميمة الصلة بالخطاب الحداثي، وخاصة مع بروز مشروع العولمة في الساحة الدولية، كما أننا نلاحظ أن دخول عناصر مثقفة من حملة الشهادات العليا (الماجستير والدكتوراه) يخلفون وراءهم تجارب المعارضة في الماضي القريب قد ألبس الخطاب الثقافي للمؤسسة الرسمية بلاغة تنظيرية متضخمة أحياناً بالدعاوى واجتراح التجارب النظرية، وبصورة كشفت عن عجز بالغ في مواجهة المشاكل والأزمات، وخاصة في قطاعي الإعلام والتربية والتعليم.[8]

وأعلم أن هناك نماذج خلاقة من المثقفين الذين لا ينتمون إلى خصوصيات الخطاب التقليدي، أو المنظر على السواء[9]، لكنهم قلة ربما انتهت تجاربهم بصدامات خفية أو ناعمة، أو ربما انتهت وسط قناعات من الإحباط والتراجع، لكنها استطاعت أن تخترق مؤسسة الثقافة الرسمية بأسلوب مغاير، أو برغبة جادة في التغيير من خلال الوعي بالإمكانيات غير المحدودة في الاستثمار الثقافي لمجالات التربية والتعليم والإدارة والثقافة، وهي مجالات تحقق أرباحاً مباشرة بالفعل حين يقيّض الله لها أشخاصاً يمتلكون من الوعي حداً يقيم تقاطعاً بين الذاتي والموضوعي، وبصورة يحسنون فيها الفصل في مسألة الاستراتيجيات المربحة. فلا يراهنون إلا على ما ينزه أنفسهم، وينزه ثقافتهم التي ينتمون إليها، ويساهمون في إنتاجها وفق قانون الشراكة (من النماذج الهامة تجربة د. غازي القصيبي في الإدارة).

الثاني: حين يكون (أي المثقف) خارج السلطة وأجهزة المؤسسة يأتي دوره بوصفه منتمياً إلى ثقافة موازية أو هامشية، وحينئذ يخضع لممارسة عقلية خاصة، فمن جهة تمارس ضده استراتيجيات العقاب والتعقب من أجهزة المؤسسة الرسمية أو أجهزة المثقفين المناوئين له في

مواقع أخرى من الخطاب. ومن جهة أخرى يمارس - هو - بصفته مناوئاً أو مختلفاً استراتيجيات شبيهة، متخفية أو معلنة. فيكون القاتل والمقتول، أو الضحية والمضحي مثله مثل غيره ممن يمارس إنتاج الخطاب الثقافي المتعايش وسط مناخ الدعاوى والمفارقات واختبارات النظام العالمي.

هذا المثقف النموذج يكتظ بثغرات لا حصر لها.. فهو يقرأ التراث أو الماضي مثلاً ثم يرفع شعارات القطيعة، ويتوهم دخوله في حالات الانكسار المعرفية، لكنه لا يلبث أن يعود إلى الماضي فيقدم له قراءات رديئة أحياناً، أو ذرائعية أحياناً أخرى حسب الظرف الاستراتيجي الذي يخوض فيه. ويمكن تأمل حال المثقفين في منطقة الخليج والوطن عامة في أعقاب الثورة الإيرانية فقد أعادتهم هذه الحادثة بقوة إلى حضور الماضي، ودفعتهم إلى سلسلة من المواقف والقراءات المضادة، ثم ما لبثوا أن عادوا إلى الصمت والتراجع. وكذا الأمر مع كارثة الخليج ١٩٩٠، وتداعيات سقوط الاتحاد السوفيتي، وتسارع أحداث صعود النظام العالمي الجديد. كل هذه أحداث كشفت عمق الهوة الثقافية في خطاب نموذج المثقف. الهوة بين عمق ما تذهب إليه تلك الأحداث من تداعيات في الواقع والمستقبل، وشتات ما ينكفىء عليه المثقف من مواقف وممارسات تقلص دوره في إنتاج المجتمع (الثقافة) إلى حد العدم.

والملفت للنظر أن خطاب المثقف في سياق الكوارث والتحولات الضخمة ينشغل عادة بمواجهات هامشية خارج سياج اللعبة الحقيقية المنتجة لتلك الكوارث والتحولات. فهو أسير - دائماً - لأوهام المؤامرة الإمبريالية والصهيونية، وهو سريع التوجه إلى جلد الذات، ومقارعة الأطراف الصغيرة في اللعبة أو «الطوفة الهبيطة» كما تقول العبارة الشعبية، وحينئذ يوجه عنفه لضرب أمثال له في أنماط الخطاب.

ومن الصعب القول بأن المثقف في مجتمعات الخليج خلال السنوات العشر الأخيرة يمتلك رداً واضحاً على الحدث الثقافي المحلي والعالمي بكل ما يشتمل عليه من تيارات وتحولات وانهيارات. لقد كان موقفه في الأربعينات والخمسينات والستينات أحسن حالاً، لأنه وجد في الفكرة القومية ملاذاً ورداً (مشروعاً ثقافياً) استطاع من خلاله مواجهة التخلف والتبعية. لكن الحوادث الجسيمة التي بدأت سلسلتها منذ هزيمة ١٩٦٧ كشفت عن بداية إحلال الهويات الثقافية المحلية محل الهويات الثقافية القومية، ومع تقدم متوالية الحوادث والكوارث في العقدين الأخيرين تتزايد أمثلة سقوط المثقفين في حالات من العجز والحيرة والقطعية، أو في حالات من عقلنة الأيديولوجيا السائدة أو الدفاع بأسلحة أصولية.

وكل ذلك يشهد بعمق الهوة الثقافية في ممارسات نموذج المثقف في حياتنا الراهنة، وعلى نحو يؤكد - بالفعل - أن التحديات الحقيقية لوجودنا وكياننا تقع حدودها بين ظهرانينا، وتتشكل أوهامها وقواها من فضاء صنعناه، وأنتجنا له القوى المحركة والمثبتة لحتمياته السائدة.

الخاتمة

لم تعد التحديات فيما أوضحنا مجرد مطالب مصغرة تقتصر على مشكلات الحاجة إلى المراكز أو المسارح أو نحوها مما يتصل بتشييد الأماكن وتهيئة الوفرة المادية، ولعلّي قد حاولت جاهداً ألاّ أقف على صياغة التحديات بوصفها كذلك. ولو كان الأمر كذلك لما عجزت مجتمعات الخليج عن حل إشكالياتها مع الثقافة، وسد الثغرات التي تخترق صراعها مع مناخ العصر.

لقد قيض الله لإمارة الشارقة حاكماً تسكنه قناعة راسخة بأهمية الثقافة، وتؤرقه همومها، فوضع عمراناً مادياً للثقافة تمثل في بناء مراكز ومقرات للجمعيات الثقافية واتحادات الكتاب والمسرحيين والفنون الشعبية والموسيقى. لقد كان هذا العمران مشيداً وسط عدد هائل من العمارات الاستثمارية، وأماكن الأسواق التي تحتشد بحركة السوق، وصخب الاستهلاك اليومي، بينما كان عمران «الثقافة» بلا ثقافة، أو بلا منتجين للثقافة. كان مجرد مكان يعبره سائح أو يمر به نشاط من ندوة أو مؤتمر. وقد دخلت جميع مباني المكان دون أن أجد في واحد منها مواطناً أو عابرا، وخرجت تكتظ في داخلي حيرة، وسؤال:

هل يتسع عمران الثقافة في الشارقة ليلغي المسافة الفاصلة بين ثقافاتنا المصغرة في حدود استقلالاتنا السياسية (أبو ظبي، دبي، البحرين، الكويت، قطر، عمان، المملكة العربية السعودية) وفي نطاق لا يغادر هوياتنا الثقافية المحلية؟ لماذا لا يتسع عمران الثقافة سوى لحجم مصطلح «المواطن» وهو حجم نعرف ضآلته وحدود إنتاجه وتأثيره كماً وكيفاً، هل يبنى عمران الثقافة في فرنسا مثلاً للفرنسيين وفي بريطانيا للبريطانيين وفي أمريكا للأمريكيين، أم يبنى ليستقطب المقيم العابر، وليكون انعكاساً حقيقياً لقوة الطالب على الثقافة بوصفها إنتاجاً لمجتمع الشراكة، تتساوى فيه أنصبة وحظوظ الجميع مواطنين وغير مواطنين، وتتقاسم فيه الثقافات حضورها الإنساني والحضاري؟ لماذا يجد الكثير من الشعوب العربية والأفريقية والآسيوية تراثها داخل عمران ثقافة الآخر (الغرب)، بينما لا نجد بين ظهرانينا إلا ثقافات محلية معزولة بمسافات بينها وبين الآخر، وإن كان يقيم بيننا على أرض واحدة؟ ولماذا نذهب إلى ما هو أبعد فنفتعل هويات محلية لثقافاتنا ونرتب مسافات لعزلة أعمق بين ثقافة وأخرى؟ هل نحن مجتمع أم مجتمعات متناحرة بصمت وخفية؟ هل نحن ثقافة أم شتات ثقافي؟ هل يتسع واقعنا لاستثمار رؤوس أموال مصغرة لكل هذه الثقافات المصغرة؟

إن الثقافة بوصفها المصطلح الذي يختزل كل معاني الشراكة هي رأس المال الثقافي الذي تفتقده مجتمعاتنا في الخليج وفي الوطن العربي، وحتى هذه اللحظة لم تتوفر سياساتنا على استثمار ثقافي في سياق استراتيجية الشراكة. ولعل ملاحظاتنا السابقة قد أوضحت أن ذلك هو التحدي الحقيقي لواقع الثقافة ومستقبلها في دول الخليج، بل هو التحدي الذي تخوضه أنظمتنا وسياساتنا في مناخ عصر لا قلب له. مناخ تشتد فيه عقلنة التيارات، وتعقيل العلوم، وعولمة الأفكار وشراكة الثقافة بلا تأني ولا هوادة. مناخ يرفع شعارات إلغاء المسافات الفاصلة بين الثقافات في الوقت الذي يضع احتمالات المستقبل، وتقلبات الواقع فينظر بتحفز لنهاية التاريخ[١٠] ولصراع الحضارات[١١].

وخلافاً للاعتقاد الشائع فإن الثقافة لا ينبغي أن تظل مصطلحاً غامضاً أو محاطاً بسياسات رقابية تصل إلى حد التقمص في الخيار الفردي والنفوذ في المناخ العام للمجتمع، وقد رأيت أن ما ينقذ مصطلح الثقافة من الغموض ورقابة المفاهيم الجاهزة هو العودة إليه في حقل الانثروبولوجيا وهو حقل لا نرث منه شيئاً يذكر، ولعل شعارات العقلنة التي نتطلع إليها في مناخ العصر لا تحرك غفلتنا الدائمة عن حيوية هذا الحقل، وما ينتجه من قدرة على استبصار الجذور التي نقف عليها، وتفحص الوجود الذي نحن عليه أو قد نكون عليه، وهذا يجعلنا نعتقد بأن التقصير الأكبر في إداراتنا للثقافة وفي تخطيطنا لسياسة المجتمع هو جانب معرفي. قد يقول قائل إن المعرفة موجودة في كل تصرف أو سلوك، وفي كل اتجاه أو موقف لكني لا أعني بالمعرفة تلك التشكيلات فحسب، «المعرفة» في حياتنا أداة ومنهج وطريقة في الابتكار والتحليل والاستبصار، نشحن بواسطتها ما يسكننا من قوى خلاّقة وننتج بها - من ثم - الكيفية التي نكوّن بها مجتمعاتنا/ثقافتنا.

وفي هذا السياق يمكن أن نستنتج بأن الكيفية التي ننتج بها مجتمعنا مبنية على شتات معرفي، إن استراتيجية الأخذ من معارف الآخر عندنا خاضعة لمناخ ردود الأفعال فقط، ولذا فإننا نخضع دوماً لمركزية فعل معرفي ينجز لنا ويعد من أجل احتوائنا، ولا نستطيع أن نتوجه باللائمة في هذا التقصير إلى جهة دون أخرى، قد يكون من السهل رد ما نحن عليه من أزمات مع الثقافة إلى نفوذ الثقافة الجديدة للنظام العالمي الجديد، لكننا لا نرى ذلك أبداً، ونعتقد أن هذه أوهام، فالبداية والنهاية لا تكون من نقد الآخر، وإنما من نقد الذات، وهذه عملية تحتاج أول ما تحتاج إلى الاعتراف المتبادل بشرعية الحضور للثقافات المركزية والموازية والهامشية، والاعتراف بشرعية الاختلاف والتنوع، إن ذلك يحصننا دون شك من تبادل العنف أو الانغلاق عند أحكام تصم السلطة وحدها بالمسئولية فيما يجري من تلقف ردود الفعل لصالح استمرار نفوذها وترسيخ الولاء لها، كما تذهب لذلك حجج بعض المثقفين، أو تنغلق عند أحكام تؤثم نخبة ثقافية، أو ثقافة هامشية، أو ترى في المثقف عنصراً لا ينشغل سوى بتقويض البناء، وكسر الأعراف..

وحقيقة الأمر أن هناك منفعة/مصلحة يقتنصها الجميع في سياق النظر إلى الثقافة بوصفها شراكة في الإنتاج، واعترافاً شاملاً بالتنوع سنجدها تتجسد بصورة أساسية في توفر إمكانيات أوسع وأعمق في الاستثمار الثقافي، إن سباقاً حقيقياً نحو الموضوعية يتحقق من جراء استثمار التنوع. بل إن النزوع الذاتي حينئذ يتمثل بوصفه نزوعاً إلى الموضوعية والعلموية، ومن شأن ذلك أن يعيد ترتيب الأشياء والأولويات في ضوء استراتيجية الفعل لا رد الفعل، وفوق أرضية مهيأة لامتلاك أدوات المعرفة أيضاً.

وغني عن البيان بأن مناخ الاعتراف بالتنوع كفيل بسد الثغرات. فالإعلام يمكن أن يتحول من خطاب الاستعراض إلى خطاب التفاعل المعرفي، ومن تكريس الوحدة إلى ترسيخ التنوع، ومن تغريب الثقافة إلى استثمارها، ومن كونه سوقاً استهلاكياً لقنوات البث الفضائي إلى كونه مناخاً للإنتاج محلياً وعالمياً. ولا حاجة بنا للتفصيل في كيفية إعداد وسائل الإعلام لتكون منتجة للثقافة ومتفاعلة مع المعرفة فدوننا البحث في الأوضاع المقلوبة للمسرح والفنون ودوننا المشهد الذي تحتضر فيه الجمعيات الثقافية والمسارح الأهلية، ودوننا الغياب المطلق للتشريع الثقافي، ودوننا الغفلة الدائمة عن أن الثقافة في حاجة دائمة إلى تشييد المكان، وعمران البيئة (مراكز ومسارح) وبما يجعل منها تربة غنية، وصالحة لاستثمار أدق الخصوصيات في هويتنا الثقافية وإبداعاتنا الفردية. ومن الضرورة في هذا السياق دراسة التجارب التي فصلت الثقافة عن الإعلام من الناحية الإدارية، وأعطت أجهزة الثقافة شخصية اعتبارية بواسطة إنشاء مجالس للثقافة والفنون والآداب (تجربة دولة الكويت نموذجاً)، فقد أصبحت هذه التجارب مسئولة عن عمليات التحويل التي أشرت إليها، وخاصة تحويل آليات البيئة المحلية المستهلكة للثقافة إلى آليات منتجة، ومطلقة للإمكانيات الخلاقة في التنوع والتعدد. لكننا على الرغم من تجاربنا المهيأة لهذا التحويل الإيجابي إلا أننا نرضخ عادة لسيرورة إدارية مقدرة تقديراً لا راد له.. ولهذا لا نعول على نقد تجاربنا ودراستها واستقصاء الرأي العام حولها، ونعزو ذلك إلى أن استراتيجية بناء المؤسسات لم تبدأ أساساً من الاعتراف بالتنوع، ولم ترضخ لكونها صوتاً للثقافات لا لثقافة واحدة، وإنما بدأت من حيث تبدأ المؤسسة الرسمية عادة.

ولا أحد يستطيع الزعم مطلقاً بأن المصلحة/المنفعة ترتهن فقط بتحالف السياسة مع اقتصاديات السوق الحرة فقط فالاستثمار الأبدي لهذا التحالف، يعيد لنا حبكة البدايات المتكررة من نقطة الصفر لمجرد كارثة أو حدث من شأنه أن يخلخل صيغة التحالف، أو يحرك قاعدتها، ولدينا دروس كثيرة في خطابنا الثقافي منذ نهاية الربع الأول من هذا القرن، ونهاية الأربعينات

ونهاية السبعينات.. إنها نهايات ربما أعلنت عن بدايات جديدة على صعيد تحالف السلطة مع اقتصاد السوق، انعكست بقوة على المجتمع والثقافة فأحدثت كل مرة هوة عميقة بين نهاية جيل وبداية جيل، وكأن مجتمعاتنا لا تزال منذ بداية القرن الحالي وحتى الآن تدور نفس الدورة وعند النقطة ذاتها التي بدأت منها.. ولعل ذلك يفسر هيمنة مناخ الأزمة بعد نهاية كل عقدين من الزمن تقريباً في تاريخنا الثقافي، كما يفسر إحساسنا الدائم بأننا نكرر ما قلناه قبل عقد أو عقدين من الزمن، ويفسر أخيراً متوالية الإحباط والمصائر المظلمة التي تنتهي إليها أجيال من المثقفين وضعوا جهودهم في التنوير وأسسوا خطاباً ثقافياً متقدماً، لكنهم شهدوا بأعينهم احتراق ما وضعوه وذهابه أدراج الرياح.

– لقد دأبت سياساتنا على تمويل مناخ السوق الحرة بالكثير من القرارات والتشريعات والاستراتيجيات والاتفاقيات التي تبرم في ضوء تطور العلاقات الدولية.. لماذا لا يوازي ذلك تمويل مشابه للثقافة بحيث تندمج بصورة غير مباشرة في مناخ الاستثمار الثقافي الذي يغني رأسمال الدولة؟

– ودأبت سياساتنا على جعل الثقافة مجرد شعارات أو دعاوى مؤقتة في وسائل الإعلام، فلماذا لا يمارس الإعلام دوره في إنتاج المعرفة، ويراهن على الثقافة بوصفها مطلباً مشروعاً في حدود الشراكة بين النخب وثقافاتها في المجتمع؟

– ودأبت سياساتنا على التغلغل في مفهوم المؤسسة الذي تنامى حضوره عبر المؤسسات الثقافية التطوعية في مرحلة الستينات والسبعينات إلى أن تمكنت من احتواء هذا المفهوم واحتضانه في نطاق المؤسسة الرسمية، وأصبحت المؤسسات في المرحلة الحالية عبئاً على الثقافة والدولة.. إنها مؤسسات بلا سلطة وبلا منتجين، وهي لا تعدو الآن أن تكون استكمالا لصورة وهمية، فلماذا لا نعود إلى ترسيخ مفهوم المؤسسة بحيث يتسع لاستيعاب حدود الانتشار والتنوع للثقافة، ونزوع الذات والموضوع لدى المثقفين؟ ألا تستحق الأوضاع الراهنة للمؤسسات الأهلية والنكوص الحالي لمفهوم المؤسسة وقفة جديدة، وإعادة نظر استراتيجية؟

– ودأبت سياساتنا على جعل التليفزيون سدة الإعلام، وهذا تفكير مشروع في مناخ ثقافة الصورة السائدة في هذا العصر، لكن ثقافة الصورة تكف عن كونها ثقافة ومعرفة إذا كان رهانها مقصوراً على أرباح سباقات اقتصاد السوق فقط، أو إذا ظلت رهينة التحالف بين السياسة ومناخ السوق.. إن ذلك يقصي مفهوم الحرية في التلقي عبر خطاب الصورة مهما كانت بلاغتها وإمكانياتها السيميولوجية. بل إنه يتحول في ظل مناخ الهويات المتناحرة إلى أداة مضادة ومضللة

للثقافة والمعرفة، فهو مثلاً يعمق الهويات المحلية، ويطلق العنان لاستراتيجيات إعلامية مقرونة بالأزمات السياسية تارة،(١٢) وبالتناحر الثقافي الخفي تارة، وبالانسجام السياسي المؤقت تارة...

إن خطاب ثقافة الصورة خطاب يمتلىء بالدلالة وكثافة التوصيل، وهو يتفاعل مع حساسيات فطرية عفوية لدى المتلقي، وقد استثمرت الثقافة الاستهلاكية الجديدة في مجتمعاتنا خصوصيات هذا الخطاب بما جعل منها ثقافة سائدة وذوقا عاماً، وقد تغيرت ملامح أساسية في فنون كلاسيكية عريقة كالمسرح والغناء والشعر والرواية بسبب تغلغل استثمارات السوق الاستهلاكية في خطاب ثقافة الصورة، ومن الطبيعي هنا ألا ننظر لثقافة الصورة بوصفها واحدة من التحديات لثقافاتنا فهي ثقافة أنتجتها أدوات معرفية متطورة واحتفلنا باستيرادها بعد طول غربة ودهشة، لكننا حتى الآن لم نتمثل الأدوات المعرفية التي ننتج من خلالها ثقافاتنا عبر خطاب الصورة. هنا فقط مكمن التحدي، وإذا كان الأمر كذلك فإن الضرورة تقتضي وضع استراتيجية ثقافية مشتركة لقنوات البث الفضائي في دول الخليج، على أن تتواكب مع ذلك دراسة إمكانيات دمج أشكال الخطاب الثقافي (وخاصة الإبداعي) في ثقافة الصورة بأسلوب يحقق الأرباح (المنفعة) لجميع الشركاء (السياسة - السوق - النخب المستهلكة - النخب المنتجة).

- وقد دأبت فكرة الهوية الثقافية كي تؤسس حضورها في مجتمعاتنا منذ أكثر من نصف قرن من عصبيات متخفية أو ظاهرة للدولة، أو الإقليم أو القبيلة أو الطائفة أو المذهب، وقد غذت الأحداث ودعاوى الديمقراطية هذا التصنيف، وجعلها تعمل بآليات تعود بها إلى الميثولوجيا وأصول الصراعات والهجرات الأولى، فلماذا لا يتم الاعتراف العقلاني بهذا التصنيف، وهو اعتراف تؤسس له الانثروبولوجيا الثقافية وسط حماية قوية من العقل وأدوات العلوم، وذهابنا إلى مثل ذلك يقيم أوضاعاً مقلوبة، ويرد على جسارة الاعتقاد الشائع بأن تاريخ مجتمعاتنا هو تاريخ للثقافة الرسمية فقط، ويمنح الفرصة الجديدة لإعادة بناء استراتيجيات مقلوبة أيضاً بسبب ذلك الاعتقاد، وخاصة في حقول التربية والتعليم والإعلام.

- ودأبت التحولات التي تقطعها الهويات الثقافية المحلية على تهيئة مناخ الأزمات وخاصة في السياسة وقضايا الحدود والاقتصاد. وزعزعة «اللغة» في خطاب المثقفين، وتحويلها - أي اللغة - إلى أيديولوجيا خالصة وخاصة حين ترتدي أقنعة متعددة من التراث تارة، أو أقنعة متعددة من الحداثة تارة، فتغدو الايديولوجيا المغلقة آلهة خفية تتحرك بالآلية ذاتها التي تحرك العصبيات الأخرى في الخطاب السياسي. وهذا يفسر الجنوح إلى البلاغة المضللة في خطاب المثقفين (وخاصة الشعر والفنون).

فقد تحولت اللغة إلى سلطة تخترق نفوذ الرقابات، وتحتفظ في الوقت نفسه بهيمنة الكلمة على أشكال لا حصر لها من التزمت رغم دعاوى الافتتان بالحداثة. وقد شاعت حركية هذا الخطاب في الشعر، وبات من الصعب العثور على أصوات شعرية تتنزه بتجربتها، وتغدو تحولاً حقيقياً عن ذلك التحول، ولعل تجربة الشاعر قاسم حداد واحدة من التجارب النادرة التي صاغت تحولاتها عن ذلك التحول، وتمكنت في مرحلتها الأخيرة من كشف أقنعة اللغة وجعلها مركزاً مأساوياً مؤلماً في تجربة الشاعر وتجربة الحياة.(١٣)

لقد أنتجت تحولات الهوية الثقافية خطاباً ينزه الجميع عن التنازل أو الاحتكام إلى بعض قوانين الطبيعة البشرية (الشراكة، والتنوع، والاختلاف)، ولذا كانت التحديات التي تفجرها الهويات المحلية، أو الثقافات المصغرة ذات صلة مباشرة بأزماتنا السياسية المعاصرة. لماذا لا تخترق شروط النزاهة في الخطاب السياسي، وأقنعة اللغة، وتزمت الايديولوجيا في خطاب المثقفين؟

- وقد بدأت جميع أوضاع الثقافة تستتب دون الحاجة إلى اكتشاف أن ما نحن عليه من أزمات مع مناخ العصر، ومناخ الثقافات المصغرة إنما يرجع إلى عدم وجود قواعد استراتيجية ثقافية لما نصطنعه من قرارات في السياسة والاقتصاد والمجتمع. وبات ذلك يشكل سيرورة طبيعية أوجدت لدينا الإحساس بهامشية الثقافة، ودفعت إلى عدم الثقة في توظيف أدوار المثقفين، والأمر يحتاج إلى قراءة متأنية للواقع والمستقبل. فأكثر الأزمات حدة إنما تأتي من الإحساس الدائم بأن كل الأمور على ما يرام، وأن ما لا يبدو ظاهراً ومتعيناً لا شأن له بما تقف عليه أقدامنا، وأن الثقافة التي نبعدها في زوايا مهملة لا تخلف ضحايا ينتصرون ولو بعد حين.(١٤)

الهوامش

(١) تؤكد عبارة الثقافة والتحديات من الناحية الأسلوبية هامشية الثقافة وحتمية التحديات، وعدم الحياد في موضعة مفردة الثقافة، فالواو التي تجعل الثقافة معطوفاً عليه وهي في حالة إفراد والتحديات معطوفاً عليه وهي في حالة جمع لا توهم بأن المفردتين تشتركان في حكم واحد ومعنى مشترك، وإنما توحي بارتهان معنى الواو بسياق المعنى في الجملة.. والمعنى هو مركزية التحديات وحضورها وهامشية الثقافة وغيابها.

(٢) انظر دراسة للباحث بعنوان تطور الخطاب الثقافي في البحرين والخليج، دراسة في سوسيولوجيا القطيعة الثقافية، قدمت في ندوة (نادي العروبة) عن واقع الثقافة في البحرين.

(٣) من الأمثلة الراسخة هنا أننا نؤسس مرجعياتنا في معرفة التاريخ الثقافي لمجتمعات الخليج في القرن الماضي على ما وضعته الأدبيات الانثروبولوجية للرحالة الإنجليز وغيرهم.. وكتاب دليل الخليج للوريمر على سبيل المثال هو موسوعتنا الوحيدة التي تحكي لنا قصة الثقافة في المنطقة خلال القرن الماضي. وجميعنا يعرف أن استراتيجية هذا السرد الانثروبولوجي الضخم في دليل الخليج إنما تستهدف استراتيجية موازية أساسها التحكم في النفوذ على جغرافيا المكان والسكان للمنطقة.

(٤) من هذه التفاصيل الاهتمام اللاهث من قبل الإعلام الرسمي بظاهرة الشعر النبطي ليس بوصفها ظاهرة ثقافية بين ظاهرات النسيج الثقافي العام، وإنما بوصفها وسيلة لبسط المسافة بين ثقافة وثقافة أخرى..إنها آلية للمواجهة، وصناعة الرموز الناعمة والخفية للنفوذ.

(٥) انظر سلسلة مقالات للباحث بعنوان (خلل التشريع للثقافة) جريدة الأيام ١٩٩٤. وفيها تحليل اللائحة النموذجية لإشهار الجمعيات والمؤسسات في البحرين.

(٦) لا يستطيع المواطن الكويتي إلا من خلال أمثلة قليلة أن ينتخب ممثلاً يختلف معه في الانتماء للهوية الثقافية: القبلية أو الطائفية أو الاجتماعية. لأن ظروف الانتخابات عادة تناحرية تحركها عوامل الذود عن الهويات.

(٧) لعل من الأمثلة الناضجة بالتعبير التجربة الإعلامية في قطر، وما أطلقته من حريات لا حدود لها، بينما لا تبدو هذه الحريات ذات صلة بالمجتمع الذي تعيش فيه، فهو مجتمع تقليدي، لا يقبل الحوار مطلقاً بين الثقافات الرسمية والهامشية أو الهامشية والهامشية.

(٨) دخل عدد كبير من المثقفين وحملة الدكتوراه في التشكيلات الوزارية في مختلف دول الخليج وخاصة الكويت والبحرين والمملكة العربية السعودية، وقطر، كما دخل مثلهم في مجالس الشورى، وتولى مثلهم مناصب الوكلاء المساعدين والمدراء في مختلف أجهزة الدولة. وقد لا يتسع المجال لذكر الأسماء، وخاصة تلك التي كان لها حضورها في قطاع التربية والتعليم. لكني اعتقد أن هناك نماذج ينبغي أن تدرس تجاربها بعناية دقيقة، ومنهم د. علي فخرو، ويوسف الشيراوي في البحرين، ود. أحمد الربعي، وعبدالعزيز حسين، ود. محمد الرميحي في الكويت، ود. غازي القصيبي في المملكة العربية السعودية.

(٩) راجع تجربة الدكتور غازي القصيبي (مثالاً) في ذلك السياق من خلال كتابه الأخير. حياة في الإدارة، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ١٩٩٨.

(١٠) نهاية التاريخ مقولة تعتمد على أن الديمقراطية الليبرالية الغربية تشكل نقطة النهاية في التطور الايديولوجي للإنسانية والصورة النهائية لنظام الحكم البشري بعد هزيمة الايديولوجيات المنافسة من ملكية وفاشية وشيوعية... الخ. والديمقراطية الليبرالية مؤهلة لذلك بسبب خلوها من التناقضات الأساسية الداخلية، وخاصة في ظل تطبيقاتها العادلة لمبدأ الحرية والمساواة اللذين تقوم عليهما الديمقراطية.
انظر كتاب نهاية التاريخ. فرانسيس فوكوياما. ترجمة حسين أحمد أمين، مكتبة الأهرام، مصر، ١٩٩٣.

(١١) صدام الحضارات أحد مفاهيم الدراسات المستقبلية صاغه صموبل هنتنجتون في كتابه «صدام الحضارات»، وقد وضع فيه سرداً لمراحل الصراع على امتداد التاريخ فكان قديماً بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب (صراع القوميات) ثم بين الايديولوجيات، لكن بعد انتهاء الحرب الباردة سيكون الصراع بين الحضارات مع حلول النظام العالمي الجديد، ويتخذ شكلاً من أشكال الصراع القبائلي الذي سيقضي على آمال الوفاق الإنساني العالمي، وهي التي يراها هنتنجتون آمالاً كاذبة صاغها الغرب وسط شعوره القوي بالتميز عن الثقافات الأخرى. انظر: صدام الحضارات، هنتنجتون، ترجمة طلعت الشايب، كتاب مطور، ١٩٩٨.

(١٢) لعل من الأمثلة على ذلك ما أحدثته برامج قناة الجزيرة (القطرية) من أزمات متكررة بين المسئولين عن الإعلام في دول المنطقة.

(١٣) انظر على سبيل المثال الديوان الأخير لقاسم حداد «قبر قاسم»، صادر عن البحرين، ١٩٩٨.

(١٤) من بين ضحايا مرحلة الصراع السياسي والثقافي خلال فترة قد تزيد عن نصف قرن الحركات الدينية والأصولية، وهم الآن يشكلون قوى ومخاطر تهدد السياسات المحلية والعالمية.

تطور المجتمع المدني

في مصر

د. أماني قنديل*

مقدمة

السؤال الذي تثيره هذه الدراسة هو سؤال مشروع وجاد يطرح بعد حوالي عشرين عاما من تبني النظام السياسي المصري التعددية السياسية (المقيدة)، عشرون عاما تطور فيها المجتمع المدني من منظور الحجم وتنوع النشاط، ومن منظور الخبرة، وما تتضمنها من إيجابيات وسلبيات. إن التساؤل عن مدى تطور المجتمع المدني في مصر، والذي نطرحه عام ١٩٩٧ ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، يأتي في إطار العولمة *Globa-lization* وما تتضمنه من أبعاد اقتصادية (الخصخصة وإقرار حرية السوق)، وأبعاد سياسية (اعتماد الديمقراطية وحقوق الإنسان كصيغ ومفاهيم للحكم)، وأبعاد ثقافية (صياغة قيم ثقافة عالمية ومواثيق أخلاقية عالمية)، ومن ثم فإن مناقشة

* المدير التنفيذي للشبكة العربية للمنظمات الأهلية - القاهرة.

مدى تطور المجتمع المدني في مصر والسعي لاستشراف المستقبل، لابد وأن يأخذ في اعتباره توجهات العولمة وانعكاساتها على المجتمع المدني، وإمكانات المجتمع المدني للتفاعل والتأثير.

كذلك فإن طرح السؤال : إلى أي حد تطور المجتمع المدني في مصر؟ يتضمن في جانب منه إلى أي حد تطورت التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية في مصر وتطورت القوى السياسية، لكي تؤثر في المجتمع المدني وتتأثر به..... هو أيضا سؤال لا يغفل مدى «نضج الوعي»، والتي تحدد مستوياته طبيعة التطور الحالي والمستقبلي في المجتمع المدني. وأخيرا- وليس أقلها أهمية- فإن مدى تطور المجتمع المدني يرتبط بمدى تطور سياسات وتشريعات الدولة في مواجهة المجتمع المدني، ومدى توافر مرجعية قانونية مقبولة، ودور الدولة في تسهيل أو إعاقة الثقافة المدنية.

إن البحث في السؤال : إلى أي حد تطور المجتمع المدني في مصر؟ يأتي في ختام عقدين من الاهتمام الأكاديمي المتواصل في مصر لدراسة المجتمع المدني، والذي ركز في أغلبه على الكشف عن ملامح ومكونات (أو تشكيلات) المجتمع المدني، كما اهتم بشكل كبير بالبحث في تفاعلات المجتمع المدني مع الدولة وبدرجة أقل بالبحث في تفاعلات المؤسسات المدنية بعضها مع البعض الآخر. ثم بدأت الجماعة الأكاديمية، في السنوات القليلة الماضية، بتوجيه جانب من اهتمامها نحو الأبعاد المعيارية والقيمية التي ترتبط بالديمقراطية والمجتمع المدني، وما يعرف باسم الثقافة المدنية Civic Culture.

في ضوء هذا التراكم الأكاديمي بأشكاله واتجاهاته المختلفة، وفي ضوء التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدها المجتمع في مصر في السنوات العشرين الماضية، وفي ضوء طرح مفهوم العولمة، فإن السؤال الذي تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عنه على درجة عالية من الأهمية، وهي «اجتهاد متواضع» ينبغي أن تتكاتف الجماعة الأكاديمية والمفكرون للإسهام في تطويره خلال السنوات، بل الشهور القليلة التي تسبق القرن الحادي والعشرين.

ومن الأهمية بمكان قبل أن نشرع في رحلة الإجابة عن سؤال يحدد مدى تطور المجتمع المدني في مصر، الإشارة إلى أن هذا العمل هو «تقييمي» بالأساس، وعملية التقييم في العلوم الاجتماعية تكتنفها صعوبات عديدة، ولكن دون الدخول في تفصيلاتها، ينبغي إبراز أمرين :

الأمر الأول : التطور إلى ماذا ؟

بمعنى أن تقييم أو تحديد مدى تطور المجتمع المدني يستلزم منا تحديد «وجهة هذا التطور» وهو ما يستلزم من هذه الدراسة بعض الاجتهاد لتحديد «النموذج الأساسي» الممكن والمتفق حوله والذي نقيس عليه مدى التطور الحالي.

الأمر الثاني : ما هي المؤشرات التي يمكن أن نسترشد بها لتحديد التطور الحالي؟

بمعنى أننا في رحلة الإجابة عن السؤال : «إلى أي حد تطور المجتمع المدني في مصر؟» نحتاج إلى التوافق معا حول مجموعة من المؤشرات التي ستساعدنا في الكشف عن طبيعة تطور المجتمع المدني المصري، وهو ما سنهتم به أيضا في إطار هذا البحث.

إن هذه الدراسة تهدف في حقيقتها إلى الكشف عن مدى التطور الذي لحق بالمجتمع المدني في مصر خلال السنوات العشرين الماضية، وتسعى إلى تلمس رؤية لمستقبله في إطار تطور الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي في مصر، وفي إطار التوجهات العالمية أو الكونية التي نتأثر بها وقد نؤثر فيها.

أولا : المجتمع المدني، والديمقراطية والثقافة المدنية

المجتمع المدني هو «مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والإدارة السليمة للتنوع والخلاف». إن المجتمع المدني يمكن أن نجد له عشرات من التعريفات، إلا أنها لا تخرج عن توافر أركان أساسية، وهي :

- الركن الأول هو الفعل الإرادي الحر أو الطوعي: ولذلك فهو يختلف عن الجماعات القرابية مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة، والتي لا دخل للفرد في اختيار عضويتها، فهي مفروضة عليه بحكم الميلاد أو الإرث.

- الركن الثاني هو أن المجتمع المدني مجتمع منظم : وهو بهذا يختلف عن المجتمع بشكل عام، إذ إن الأول يجمع ويخلق نسقا من منظمات أو مؤسسات تعمل بصورة منهجية وبالإذعان لمعايير منطقية، وتقبل الأفراد أو الجماعات عضويتها بمحض إرادتهم ولكن بشروط وقواعد يتم التراضي بشأنها وقبولها.

- الركن الثالث في المجتمع المدني هو ركن أخلاقي سلوكي: ينطوي على قبول الاختلاف والتنوع بين الذات والآخرين، وعلى حق الآخرين في أن يكونوا منظمات مدنية تحقق وتحمي

وتدافع عن مصالحهم المادية والمعنوية، والالتزام في إدارة الخلاف داخل وبين مؤسسات المجتمع المدني وبينها، وبين الدولة بالوسائل السلمية، وفي ضوء قيم الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس والصراع السلمي(١).

إن القيم السابقة – التي تمثل الركن الثالث في تعريف المجتمع المدني – هي جوهر الديمقراطية، إذ يستحيل بناء مجتمع مدني دون توافر صيغة سلمية لإدارة الاختلاف والتنافس والصراع طبقا لقواعد متفق عليها بين الأطراف، ويستحيل بناء مجتمع مدني دون الاعتراف بالحقوق الأساسية للإنسان خاصة حرية الاعتقاد والرأي والتعبير والتجمع والتنظيم، ومن ثم فإن بناء مجتمع مدني أو تطور مجتمع مدني حقيقي هو بمثابة بناء لتطوير ثقافة مدنية تعترف وتحترم القيم السابقة. (والتي هي جوهر الديمقراطية).

إن الكثير من الكتابات عن المجتمع المدني قد اهتمت بحدود المفهوم بمعنى المكونات أو التشكيلات التي يضمها، وبينما برز الاتفاق حول أن المجتمع المدني هو المجال أو المساحة ما بين الفرد والدولة، واستبعدت الغالبية العظمى القبيلة والأسرة، فإن بعض الاختلافات قد بدأت فيما يتعلق بالمنظمات الهادفة للربح، والأحزاب السياسية الحاكمة. فالأولى تغلب الدوافع الربحية الخاصة على الصالح العام، والثانية في محاولة تحقيق استمرارها في الحكم قد تنقلب على المجتمع المدني ذاته وتكسر جانباً من الأعراف والقيم التي تقوم عليها الديمقراطية. وفي دراسة حديثة(٢) – لم تنشر نتائجها بعد – اعتمدت على استطلاع رأي المئات من المفكرين والباحثين والكتاب في مختلف دول العالم، اتفق على المكونات التالية للمجتمع المدني:

الجماعات المهنية، الاتحادات العمالية، المنظمات غير الحكومية، النوادي الاجتماعية، الحركات الاجتماعية، المنظمات القاعدية الشعبية، الصحافة الحرة المستقلة، المنظمات الدينية.

إن المجتمع المدني وفقا للطرح السابق قد يتطور إلى أشكال ومسارات مختلفة، لا تقود بالضرورة إلى ما يعرف باسم المجتمع المدني الصحي Healthy Civil Society، ومن ثم فإن بعض الكتابات قد اهتمت بالمجتمع المدني القوي أو الصحي من خلال تركيزها على القيم وأنماط السلوك الصحي الذي ينتج المجتمع المدني وأهمها: الثقة والتسامح، التضمين وليس الاقصاء، الحوار السلمي، الثقافة، المرونة، باعتبار أن تبني هذه القيم واتباع السلوك الذي يتوافق معها هو إضافة لرأس المال الاجتماعي Social Capital، وهو ما يوفر في النهاية الفعالية للمجتمع المدني.

إن تطور المجتمع المدني وفقا لما سبق يتحقق في ضوء :

١ - توافر بنية أساسية تشكل المجتمع المدني (مكونات للمجتمع المدني أو منظمات طوعية إرادية...إلخ).

٢ - مجموعة من القيم والأعراف تستند على قبول الآخر وقبول التنوع والتسامح والتراضي وإدارة الاختلافات سلميا ويعكسها ما نطلق عليه الثقافة المدنية.

٣ - مناخ مهيأ يوفر متطلبات أساسية من أهمها مرجعية قانونية مقبولة من المجتمع المدني والدولة معا.

ثانيا : منظمات مجتمع مدني أم مؤسسات مجتمع مدني ؟

إن المؤسسية هي حجر الزاوية في بناء المجتمع، ولأن هذا البعد سوف يخضع للاختبار لتحديد مدى تطور المجتمع المدني، قد يكون من المهم تبيان الفارق بين العمل المدني كمؤسسة In-stitution ، وكتنظيم Organization.

المؤسسة هي مجموعة قوانين راسخة يتم وضعها لمقابلة المصالح الجماعية، وهي أنماط مستقرة للسلوك الذي يتم الاعتراف به وتنميته من قبل المجتمع. إن المؤسسات هي تنظيمات تتمتع بشرعية لإشباع حاجات الناس والدفاع عن حقوقهم عبر الزمن، ومن هنا فإن تطويرها يأتي في إطار التغيرات في البنية الاجتماعية.

أما تعريف المنظمات فهي وحدات اجتماعية ذات غرض ودور محدد داخل إطار مؤسسي أوسع، وإن تطويرها لا يؤدي بالضرورة إلى التغيرات في البنية الاجتماعية(٣).

من خلال قبولنا للتعريف المؤسسي فإننا نذهب إلى أن المجتمع المدني يلعب دور الفاعل Actor، ويسهم في التأثير على صنع التغير الاجتماعي والسياسي، ومن ثم يؤثر على العلاقات بين الأفراد والجماعات، وفي الاتجاه الذي يؤدي إلى تصعيد مستوى الوعي وغرس روح العمل الجماعي والتزويد بمهارات التواصل والمهارات السياسية والعمل على تطوير القدرات التفاوضية في مجال الحق العام والمنفعة الجماعية Collective benefit.

وخلاصة القول بهذا الشأن، إن قبولنا التعريف المؤسسي وتمسكنا بالحديث عن مؤسسات المجتمع المدني، يقودنا إلى تقييم مدى مؤسسية المجتمع المدني من حيث فاعليته لإحداث التغير وتأثيره على مستويات الوعي وقدرته على العمل الجماعي.

ثالثا : تحديد الإطار المرجعي لدلالة التطور

في ضوء ما سبق كيف يمكن تصور النموذج الأساسي لمجتمع مدني متطور؟

١ - إن المجتمع المدني يضم مجموعة مؤسسات (وليس مجرد منظمات) تستطيع أن تلعب دور الفاعل في عملية التغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي، وكلما تطورت كلما تطور دورها في عملية التغيير، وكلما اتسمت بمرونة أكبر في استجاباتها للبنية الاجتماعية.

٢ - إن المجتمع المدني المتطور قائم على فعل الطوع والمبادرة والنزوع للعمل الطوعي - في إطار مشاركة منظمة - هو ركن أساسي في ثقافة بناء المؤسسات(٤).

٣ - إن مؤسسات مجتمع مدني متطور تعني أن يتوافر لها وعي ورؤية، أو ما يمكن أن نطلق عليه موقف نقدي فهي تمتلك تصوراً واضحاً لخريطة المجتمع ومصادر القوة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومصادر الضعف. وهي مؤسسات لديها تصور واضح للتغيير الاجتماعي، وتتبنى مواقف الدفاع والمناصرة Advocacy لمساندة فئات أو قطاعات أو جماعات، سواء على مستوى الحقوق المدنية أو الحقوق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

٤ - إنها مؤسسات لا تتبنى فقط ما يعرف «بالدور الإلحاقي» أي معالجة المشكلات بعد حدوثها وإنما تتجاوزه إلى «دور توازني» يسعى إلى تحقيق توازن المجتمع والإسهام في عملية التحول الاجتماعي.

٥ - إن المجتمع المدني المتطور الذي نصبو إليه في دولة نامية ينبغي أن يتبنى قضايا التمكين Empowerment لتأكيد مبدأ الدفاع عن الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية.

٦ - أن يأخذ بالنظرة الكلية، بمعنى أن مشكلات المجتمع المحلي والمشكلات الوطنية تقع في كل مترابط مع المشكلات الإقليمية والدولية. ومؤسسات المجتمع المدني لها دور على كل هذه المستويات(٥).

٧ - إن المجتمع المدني المتطور الذي تعتبره هذه الدراسة النموذج الأساسي وتسعى للقياس عليه، يؤدي دوره كعامل محفز Catalyst بنشر وتعميم النماذج الرائدة في الممارسة الديمقراطية، وفي التكاتف لتعزيز القدرات المؤسسية للمجتمع المدني.

٨ - إن المجتمع المدني المتطور هو الذي تتجاوز مؤسساته الخلافات الايديولوجية والسياسية

والثقافية فيعترف بالتنوع والاختلاف، ويتسامح مع الآراء والتيارات المخالفة، ويسعى للحوار والتوافق لصالح المجتمع ككل.

٩- إن المجتمع المدني المتطور هو الذي تتبنى مؤسساته ميثاق شرف أخلاقي في لحظة تتنامى فيها الكونية أو العولمة، وتشهد صعود الدعوة لتحكيم القيم الأخلاقية بين الثقافات والدول والمجتمع المدني. هذا الميثاق الأخلاقي ينبغي أن يقوم على أساس الالتزام بقيم الثقافة المدنية المعاصرة، وتتضمن احترام حقوق الإنسان، والالتزام بفكرة الشرعية الديمقراطية، والمحاسبة العامة، والشفافية[٦].

رابعا : مؤشرات لتحديد تطور المجتمع المدني في مصر

في ضوء ما سبق لتحديد الإطار المرجعي لدلالة تطور المجتمع المدني، يمكن تحديد مجموعة من المؤشرات الأساسية لاختبار مدى التطور في اللحظة الحالية للمجتمع المدني في مصر وهي تتلخص فيما يلي :

١ - مجموعة مؤشرات لاختبار التطور في البنية الأساسية للمجتمع المدني (تطور حجم/عدد المؤسسات، التنوع في النشاط، العضوية...).

٢ - مؤشرات التطور في الثقافة المدنية (النزوع للعمل الطوعي، الإدارة السلمية للمنازعات والصراعات، إعمال قواعد المحاسبية والشفافية، العمل الجماعي، الأداء المهني...) مع اختبار القيم والضوابط المعيارية السابقة في إطار البيئة المهيئة والمدعمة للمجتمع المدني (تفاعلات مؤسسات المجتمع المدني مع بعضها بعضا، التفاعلات مع المجتمع ككل، التفاعل مع الدولة، التفاعل مع الإعلام، التفاعل في الإطار الدولي...).

أ - مدى التطور في البنية الأساسية للمجتمع المدني (١٩٧٦ - ١٩٩٧).

لا نستطيع الوقوف على حقيقة وأبعاد التطور في المجتمع المدني في مصر بعد عشرين عاما من التعددية السياسية (المقيدة)، دون أن نوجه جانبا من اهتمامنا إلى مدى التطور الذي لحق بالبنية الأساسية.

وبرغم أن هذا البعد وحده لا يمكن الاعتماد عليه في تقييم مسار التطور، وإنما تكمله أبعاد أخرى من أهمها : الثقافة المدنية وتفاعلات المجتمع المدني مع المجتمع والدولة وبين مؤسسات المجتمع المدني ذاته، إلا أنه يظل يحتوي مؤشرات هامة تتعلق بما يلي :

١ - مدى الاستجابة لهامش الحريات الذي ارتبط بتوجهات النظام السياسي المصري منذ منتصف السبعينيات تقريبا.

٢ - انعكاسات تطور التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية على مؤسسات المجتمع المدني، والتي تأثرت بالسياسات الاقتصادية الجديدة(تأسيس جماعات رجال الأعمال)، وبالسياسات الاجتماعية (انفجار العضوية بالنقابات المهنية نتيجة تزايد أعداد الخريجين وسياسات التعليم).

٣ - الاستجابة لاحتياجات مجتمعية وقضايا برزت على جدول أعمال المجتمع (تأسيس منظمات حقوق الإنسان، وسلسلة من مراكز البحوث في إطار القانون المدني عرفت باسم الشركات المدنية).

٤ - تفهم واستيعاب إشكاليات التمويل وانعكاساتها على قطاعات وشرائح عديدة من المجتمع المدني، والاعتماد كلية في بعض الحالات على التمويل الأجنبي، لإمكانية ممارسة النشاط والاستمرار، وهو ما أحدث خلافا في بعض صفوف النخبة المصرية.

٥ - فهم التوزيع الجغرافي لمؤسسات المجتمع المدني، وما يشير إليه من عدم التوازن في التوزيع لصالح المناطق الحضرية وعلى قمتها تركز غالبية الأنشطة في العاصمة، وبالتالي «نخبوية» جانب كبير من مؤسسات المجتمع المدني.

وفي ضوء العوامل السابقة، سوف تسعى هذه الدراسة وبشكل موجز إلى التعرف على مدى التطور في البنية الأساسية منذ عام (١٩٧٦ - ١٩٩٧)، وبما يحقق الهدف من هذا العمل.

الأحزاب السياسية

يبلغ عدد الأحزاب السياسية عام ١٩٩٧ (١٤ حزبا)، ستة منها فقط استمدت شرعيتها من موافقة لجنة الأحزاب، والباقي منها قد استمد شرعيته من أحكام قضائية ارتبطت بفترة حكم الرئيس مبارك. ومن دون الدخول في تفاصيل، فإن قانون الأحزاب رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ قد حدد ضوابط على إنشاء الأحزاب، وضوابط أخرى للممارسة الحزبية شكلت - ولاتزال - قيودا على الحياة الحزبية، وعلى إمكانية تمثيل الأحزاب للقوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المصري(٧).

وقد بدأ النظام السياسي المصري في النهاية يشهد تعددية حزبية غير متوازنة، حيث يهمين الحزب الوطني على الحكم منذ تبني التعددية السياسية، وإلى جواره مجموعة من الأحزاب

الصغيرة تقلصت فاعليتها إلى مجرد صحافة حزبية. وباستثناء الحزب الوطني ثم أحزاب الوفد والتجمع والعمل والأحرار والناصري، يصعب القول ان هناك فعاليات حزبية على مستوى المجتمع والدولة معا.

ومن الصعب في غياب بيانات وأرقام دقيقة عن حجم العضوية بالأحزاب السياسية والأساس الاجتماعي والاقتصادي للأعضاء، التعرف على طبيعة القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تمثلها الأحزاب. إلا أن مراجعة الأصول التاريخية لنشأة الأحزاب، بالإضافة إلى الخطاب السياسي لبرامجها، تكشف عن مدى ضآلة الشرائح التي تمثلها سواء في الطبقة العليا أو الطبقة المتوسطة في المجتمع المصري. ووفقا للبيانات التي أتاحتها بعض الأحزاب للباحث خلال دراسة علمية سابقة[8] فإن الحزب الوطني يضم (٢,٥ مليون عضو)، وتنتشر مكاتبه وقواعده في كافة المحافظات، وهو الأمر الذي يعود بالطبع إلى العلاقة الخاصة بين الحزب الحاكم والأجهزة الحكومية والإدارية، أما حزب الوفد فهو وفقا لبياناته يقدر عدد أعضاء الحزب بحوالي (٢ مليون عضو) وله ١٦ فرعا في محافظات الجمهورية. وحزب الأحرار وفقا لتصريحات رئيسه يضم (٥٠ ألف عضو) وله ٣٦ مقرا في ٢٣ محافظة. أما حزب العمل الاشتراكي الذي ارتبط بالخطاب السياسي للإخوان، وأبدى اهتماما خاصا بالطبقة المتوسطة والفقراء، فإن حجم العضوية فيه (٢٠٠,٠٠٠ عضو ١٩٩٣) ويمتد إلى جميع المحافظات. أما حزب التجمع الذي ضم (١٥٠,٠٠٠) عند تأسيسه في السبعينات لم يوفر بيانات جديدة عن حجم العضوية فيه، وعلى الأرجح فقد اتجه عدد الأعضاء إلى التقلص بعد تأسيس الحزب الناصري، وتمتد مكاتبه إلى ٢٣ محافظة والحزب الناصري يعلن أن أعضاءه (٤٠٠,٠٠٠ شخص) ولا تتوافر بيانات تفصيلية.

أما باقي الأحزاب فإن العضوية فيها محدودة للغاية وتتراوح بين ٤٠٠٠ عضو (حزب الشعب الديمقراطي) و٣٠٠ عضو (حزب الخضر الذي تأسس عام ١٩٩٠).

ما يهمنا في هذا السياق هو إبداء عدة ملاحظات تتعلق بالبنية الأساسية للأحزاب المصرية، في سياق مناقشتنا لتطور المجتمع المدني:

١ - إن عدد الأحزاب السياسية بالرغم من اتجاهها للتزايد من ١٩٧٦ إلى ١٩٩٧، لم يزد عن ١٤ حزبا، أكثر من نصفها استمد شرعيته من القضاء المصري، ولا يملك أغلبها أي فعاليات حزبية سواء بالتمثيل في البرلمان أو في التأثير على صنع السياسات العامة، أو في الشارع

المصري. والجدير بالذكر أنه وفقا لدراسة المركز القومي للبحوث الاجتماعية (عام ١٩٩٢)، وذلك على عينة ممثلة للمجتمع المصري في القاهرة والمحافظات[٩]، تبين أن ٣٣ في المئة من العينة لا يتوفر لها أي معلومات عن الحياة الحزبية في مصر، وإن نسبة من لا يعلم بين الإناث هي ضعف نسبة من لا يعلم من الذكور[١٠]، هذا وقد بلغ عدد الأحزاب التي تعرف عليها من يعلمون بوجود حياة حزبية ٦ أحزاب فقط (جاء في مقدمتها الحزب الوطني والوفد والعمل...). هذا وقد كانت إحدى نتائج دراسة جماعة الديمقراطية والتي تمت عام ١٩٩٧ على عينة ممثلة من المجتمع المصري، قد تضمنت أن نسبة المنتمين إلى أحزاب سياسية بالعينة ١٢ في المئة فقط[١١]، وهو ما يعد أعلى من النسبة التي توصلت إليها دراسة المركز القومي للبحوث الاجتماعية (٨ في المئة).

٢ - محدودية تغلغل الأحزاب في القاعدة العريضة للمجتمع سواء بحكم انخفاض العضوية، أو الانتشار في المحافظات، أو طبيعة خطاب برامج الأحزاب، والفئات التي تضمها.

٣ - غياب التمثيل الشرعي للأحزاب السياسية في البرلمان وضعف مفهوم تداول السلطة على مستوى الأحزاب وعلى مستوى الحكم. وهنا أيضا تجدر الإشارة إلى دراسة أخرى للمركز القومي البحوث الاجتماعية (عام ١٩٩١)[١٢] جاءت إحدى نتائجها لتشير إلى أن نسبة ٧٢ في المئة من العينة لا ترى أية إمكانية لتداول السلطة.

التطور في البنية الأساسية للنقابات المهنية

يبلغ عدد النقابات المهنية في عام ١٩٩٧ (٢٤ نقابة مهنية)، تأسست عشر منها خلال فترة تبني النظام السياسي المصري للتعددية السياسية، وذلك في العشرين سنة الماضية. هذا وبناء على البيانات المتاحة عن حجم العضوية، فإنها تقدر على المستوى الإجمالي بحوالي ٤ مليون عضو، يختلف توزيعهم من نقابة مهنية إلى أخرى، حيث يصل العدد في حالة نقابة المعلمين إلى مليون عضو باعتبارها أكبر النقابات المهنية، ويضم عدة آلاف في حالة نقابات مهنية أخرى (الصحافيون، الرياضيون...).

لقد تضخم حجم العضوية إلى أكثر من الضعف في الفترة من ١٩٧٦ إلى ١٩٩٧، وهو ما يعود أساسا إلى تزايد أعداد الخريجين، وطبيعة السياسة التعليمية في مصر. والجدير بالذكر أن العضوية إجبارية في أغلب النقابات المهنية، وبالتالي فإن مؤشر عدد الأعضاء لا يعتد به كثيرا في مناقشة التطور في بنية هذا النمط من مؤسسات المجتمع المدني، وإنما الأهم هو المشاركة

الطوعية من جانب الأعضاء في مختلف أنشطة الجماعات المهنية، والمشاركة بالتصويت والترشيح، ومدى تمثيل مجالس النقابات المهنية للقوى الاجتماعية والسياسية في النقابة[١٣].

جماعات رجال الأعمال

وهي تعكس أنشطة جديدة أو مجال جديد لمؤسسات مدنية، ارتبطت بالسياسة الاقتصادية التي تم تبنيها عام ١٩٧٤ وعرفت باسم سياسة الانفتاح الاقتصادي، وبرز أولها عام ١٩٧٥ وهو المجلس المصري الأمريكي (تأسس بقرار من رئيس الجمهورية)، ثم توالى تأسيس هذه الجماعات حتى بلغ عددها عام ١٩٩٧ إحدى عشرة جماعة لرجال الأعمال. استمد البعض منها شرعيته بقرار من رئيس الجمهورية (غرفة التجارة الأمريكية بالقاهرة ١٩٨١) واستمد البعض الآخر شرعيته من القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الخاص بالجمعيات الأهلية. وترتبط أهداف هذه الجماعات بشكل رئيس بالتعبير عن مصالح الأعضاء، والتأثير في السياسة الاقتصادية لدعم حرية قوى السوق والإسراع بخطوات التحول الاقتصادي نحو الخصخصة.

هذا وتعبر هذه الجماعات بالطبع عن الشريحة العليا من رجال الأعمال والمال والاقتصاد، ويمكن تقدير عدد أعضاء هذه الجماعات عام ١٩٩٧ بحوالي (١٥,٠٠٠) موزعين على مختلف الجماعات، والبعض منهم عضويته مزدوجة في أكثر من جماعة.

النقابات العمالية

وتضم حوالي ٣,٣٥٠ مليون عامل من إجمالي عدد العمال في مصر (١٣ مليون عامل)، والعضوية اختيارية وفقا للاتفاقات الدولية في هذا الخصوص، وهم يتوزعون على ٢٣ نقابة عمالية يضمها الاتحاد العام للعمال. ومن ثم فهي تعبر جزئيا عن مصالح جانب من العمال وليس عن الطبقة العمالية أو الحركة العمالية، كما أنها تعاني من الاختلافات وتضارب المصالح، نتيجة لعدم تجانس العمال من ناحية (عاملون بالقطاع الخاص، وقطاع الأعمال، الحكومة، والقطاع التعاوني...)، ونتيجة لهيمنة الدولة على الاتحاد العام الذي يتخذ مواقف مخالفة إزاء بعض القضايا الأساسية عن مواقف العمال. والنموذج الرئيسي بهذا الشأن هو التطور في مواجهة الخصخصة[١٤].

الغرف التجارية والصناعية

تضم ما يقرب من ثلاثة ملايين عضو، وتعكس مصالح القاعدة العريضة من أصحاب الأعمال، خاصة من ينتمون للطبقة المتوسطة، والعضوية هنا إجبارية وشرط لممارسة المهنة. والغرف لا تتسم في تكوينها الاجتماعي والاقتصادي بالتجانس، وهو ما يفتح الباب لتضارب وتناقض المصالح، كما أنها تتسم بقدر محدود من الاستقلالية، وهو ما يفتح الباب لكبار رجال الأعمال (وهم أيضا أعضاء بالغرف) لتأسيس منظماتهم الخاصة.

الجمعيات الأهلية

في عام ١٩٧٦ بلغ عدد الجمعيات الأهلية المسجلة وفقا لقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤، ٧,٥٩٣ جمعية ارتفع عام ١٩٩٦ إلى ١٤,٠٠٠ جمعية، وغالبية هذه الجمعيات (٧٤,٥ في المئة) تعمل في مجال الرعاية الاجتماعية. وهناك ١٤ مجال نشاط لعمل هذه النوعية من الجمعيات، من أبرزها: المساعدات الاجتماعية، ورعاية الفئات الخاصة والمعاقين، ورعاية الأسرة، والطفولة والأمومة، أما باقي الجمعيات (٢٥,٥ في المئة) فهي تنشط في مجال التنمية المحلية. العدد الرسمي المعلن لأعضاء الجمعيات هو ثلاثة ملايين عضو، ولاتوجد تقديرات رسمية معلنة حول العمالة بأجر، أو توزيع الأعضاء بين الذكور والإناث، وإن كانت بعض الدراسات الميدانية[١٥] تشير إلى أن عضوية الإناث هي ٢٣ في المئة ترتفع في العاصمة والمدن الكبرى، كما ترتفع في بعض الأنشطة التقليدية للمرأة (جمعيات رعاية الأمومة والطفولة، رعاية الأسرة، والمساعدات الاجتماعية..)، كذلك فإنه وفقا لبعض الدراسات الميدانية[١٦] فإن هناك اختلافاً كبيراً بين الجمعيات في عدد العمال بأجر حيث توجد جمعيات لا يتوافر لديها الموارد لتشغيل عماله بأجر فتعتمد على أعضاء متطوعين، وجمعيات أخرى تشكل الغالبية يتراوح فيها عدد العاملين ما بين ٣-٥ أشخاص، وأخيراً جمعيات كبرى يصل فيها حجم العمالة بأجر إلى أكثر من ٥٠ شخصاً.

منظمات الدفاع ومناصرة الحقوق

يقصد بها بشكل أساسي منظمات حقوق الإنسان والتي تزايد عددها منذ بداية الثمانينيات للآن، لكي تصل إلى ١٨ منظمة لحقوق الإنسان، الغالبية العظمى منها مسجل كشركة غير ربحية في إطار القانون المدني، وهو ما يعد مخرجا عمليا وقانونيا يغطي القصور في مجالات نشاط الجمعيات الأهلية التي تخضع للقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤، بالإضافة إلى تعقد الإجراءات البيروقراطية والهيمنة الحكومية التي يقود إليها القانون[١٧]. هذا ولاتوجد إحصاءات شاملة معلنة

تشير إلى إجمالي عدد المنظمات غير الربحية المسجلة وفقا للقانون المدني، والتي تنوع نشاطها بين العمل في مجال حقوق الإنسان والعمل البحثي والبيئة.

وإذا كان ما سبق يمثل التطور في البنية الأساسية لمؤسسات المجتمع المدني المتعارف عليها في مصر، فإنه يبقى بعض الملاحظات التي تلقي الضوء مجتمعة على مسار تطور مؤسسات المجتمع المدني في مصر:

١ - خلال العشرين سنة الماضية حدث نمو ملحوظ في مختلف مؤسسات المجتمع المدني، وهو الأمر الناتج عن تزايد هامش الحريات، وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية وما يرتبط بها من مصالح مادية ومعنوية.

٢ - خلال هذه الفترة برزت الأحزاب في الحياة السياسية، وإن كان ذلك في إطار التعددية المقيدة، حيث أحاطت بقانون الأحزاب قيود متعددة، ونجحت الغالبية في الحصول على تأشيرة مرور من خلال القضاء المصري إلا أن قدرة هذه الأحزاب على التفاعل في المجتمع ظلت محدودة إلى درجة كبيرة، كما أن تعبيرها عن مختلف القوى الاجتماعية والاقتصادية لا يتسم بالتوازن، بالإضافة إلى حجب الشرعية عن بعض القوى السياسية. ومن منظور العضوية فإن المؤشرات تفصح عن عضوية محدودة بالأحزاب السياسية. وللأسف فإنه بخلاف بعض الدراسات الميدانية لا يتوافر لنا أرقام وبيانات عن تطور عدد الأعضاء خلال العشرين سنة الماضية، وهو بعد رئيسي في اختبار تطور بنية المجتمع المدني، كما لا يتوافر لنا بيانات عن الموارد المالية للأحزاب السياسية وهو بعد آخر على درجة عالية من الأهمية في اختبار التطور.

٣ - حدث خلال هذه الفترة تنوع وتخصص ملحوظ في أنشطة بعض القطاعات داخل المجتمع المدني، فعلى مدى الخمس عشرة سنة الأخيرة تطورت المنظمات الدفاعية ADVOCACY OR-GANIZATIONS إلى حد كبير وتدريجيا اتسم نشاطها بالتنوع (بحوث ودراسات، توعية، تعليم وتدريب، مساعدة قانونية، حقوق مدنية سياسية، حقوق اجتماعية واقتصادية)، وبلغ عددها عام ١٩٩٦ حوالي ١٨ منظمة.

٤ - انعكست التغيرات العميقة المصاحبة للسياسات الاجتماعية والاقتصادية خلال هذه الفترة على مجالات نشاط لمؤسسات مدنية جديدة اتسمت بفاعلية وتأثير ملحوظ على تطور هذه السياسات ذاتها والنموذج هو جماعات رجال الأعمال. فقد كان عددها في بداية الثمانينيات ثلاث

فقط ارتفعت عام ١٩٩٧ إلى إحدى عشرة جماعة لرجال الأعمال ومع هذه الظاهرة ارتفع عدد الأعضاء إلى حوالي ١٥,٠٠٠ عضو في العام نفسه.

٥ - لا يتوافر لنا بيانات دقيقة عن عدد وطبيعة المستفيدين من خدمات جانب من مؤسسات المجتمع المدني، والتي لا تتوجه إلى المصالح المعنوية التي تعرف باسم المنافع الجماعية Col-lective Benefits (مثل الدفاع عن قضايا حقوق الإنسان) وأقصد بذلك على وجه الدقة الجمعيات الأهلية. ذلك ان أحد أبعاد اختبار التطور في بنية المجتمع المدني يتوجه نحو المنتفعين والمتعاملين مع المؤسسات المدنية ومع ذلك فإن عدة دراسات ميدانية في هذا المجال قد كشفت عن استفادة ملايين من المواطنين بالخدمات الصحية والمساعدات الاجتماعية التي تقوم بها الجمعيات الأهلية.

٦ - وأخيرا فإن أحد ملامح التطور في البنية الأساسية للمجتمع المدني في مصر خلال العشرين سنة الماضية هو استجابة جانب من المؤسسات لاحتياجات المجتمع وقضاياه بمرونة عالية حتى مع عدم توافر مرجعية قانونية مقبولة. والمثال الرئيسي في هذا الإطار هو تأسيس شركات مدنية غير ربحية تنشط في البحوث والدراسات وحقوق الإنسان وقضايا المرأة.

والسؤال الرئيسي الذي ينبغي الاهتمام به في هذا الإطار هو هل النمو النسبي في بنية مؤسسات المجتمع المدني في مصر قد ارتبط بنضج نسبي في الثقافة المدنية والتي هي محور الديمقراطية؟

هذا ما نسعى للاجتهاد في الإجابة عليه في الجزء التالي.

ب - الثقافة المدنية

يهمنا في هذا الإطار مناقشة عناصر محددة في الثقافة المدنية تجعلنا نقترب أكثر من تطور المجتمع المدني في مصر، إلا أنه من المهم بداية الإشارة إلى أن اختبار هذا البعد على درجة عالية من الأهمية والصعوبة في الوقت نفسه. مصدر أهميته هو أن الثقافة المدنية بما تتضمنها من مشاركة ونزوع للعمل التطوعي، وإدارة الاختلافات والصراعات بشكل سلمي، والمحاسبية والشفافية، وغير ذلك من قيم المجتمع المدني وضوابطه المعيارية، هي التي تشكل العمود الفقري للديمقراطية.

وإذا كان ما سبق هو مصدر أهمية اختبار التطور الديمقراطي في المجتمع المدني من خلال ثقافته المدنية، فإن طرح صعوبة القياس الدقيق لهذا البعد الأخلاقي القيمي هو بعد آخر ينبغي مناقشته. نحن إزاء قيم وضوابط معيارية وما يتضمن ذلك من صعوبات أكاديمية وعملية للتعرف على مدى تطورها، ونحن أيضا إزاء عملية تراكمية منها ما هو سلبي ومنها ما هو إيجابي، وأخيرا نحن إزاء مرحلة انتقالية صعبة ومعقدة يتداخل فيها ما هو دولي مع ما هو قومي محلي، وتتداخل فيها الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتي تشكل السياق الذي تتفاعل فيه الثقافة المدنية، وبالتالي هناك تعدد في المؤثرات وتعدد في الأطراف الفاعلة. وهنا من الممكن إبداء بعض الملاحظات المهمة التي تفسر أو تلقي الضوء على سمات الثقافة المدنية في مصر في اللحظة الحالية :

١ - إن التحول للتعددية السياسية (المقيدة) عام ١٩٧٦ بإعلان المنابر أحزابا سياسية، قد جاء في أعقاب التنظيم السياسي الواحد والذي استمر حوالي ٢٠ عاما، وفي إطار هذا التنظيم الواحد المهيمن قمعت المؤسسات المدنية في المجتمع المصري، وأجهضت الخبرة الليبرالية السابقة على ثورة ١٩٥٢، ومايتضمن ذلك من انحسار شديد في المشاركة من جانب المواطن وانتهاك للحريات العامة.

السياق التاريخي سابق الذكر له أهمية كبيرة عندما نناقش الثقافة المدنية كما تعكسها الممارسات في مرحلة التعددية السياسية وصحوة المجتمع المدني، إذ كان له تأثيرات عميقة على المجتمع عامة (غير المنظم)، والدولة، وعلى ممارسات المجتمع المدني وعلاقته بالمجتمع من جانب والدولة من جانب آخر.

٢ - إن أحد المؤثرات الأساسية التي تنعكس على صياغة وتطور الثقافة المدنية، هو التنشئة الاجتماعية والثقافية السياسية. وفي هذا المقام من المهم أن نتذكر أن غالبية مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية (من الأسرة والمؤسسة التعليمية والإعلام والأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية...إلخ)، لا تنمي ولا تشجع قيم العمل الجماعي والتسامح وقبول الاختلاف والتنوع والابتكار وغير ذلك من قيم أساسية تؤثر في نضج الثقافة المدنية وفي هذا السياق لا تختلف ممارسات ما هو حكومي عما هو أهلي. والبعد السابق يطرح إشكالية هامة تتعلق بتأثير ثقافة المجتمع عامة على القيم المدنية، وإمكانية كسر هذه الحلقة وإحداث التغيير.

٣ – تسهم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع بما تتضمنه من مستويات للتنمية البشرية، في الإعاقة أو الإسراع بتطور الثقافة المدنية. ففي ظل انتشار الأمية بين أكثر من خمسين في المئة من الشعب المصري وزيادة الفقر وضآلة فرص العمل وضغوط الحياة اليومية ومحاولة المواطن المصري مجابهتها، من المتوقع توافر بيئة اجتماعية غير مهيئة لتطور ثقافة مدنية. في هذا السياق قد يكون من المهم الإشارة إلى نتائج دراستين على درجة عالية من الأهمية قام بهما المركز القومي للبحوث الاجتماعية، الأولى جاءت لتقول إن قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان تمثل المرتبة الأولى ضمن أولويات اهتمام عينة من النخبة[١٨]، والدراسة الثانية جاءت لتقول إن قضايا ارتفاع الأسعار والمساكن والتعليم والصحة وتوفير الغذاء هي التي تحتل المرتبة الأولى لدى عينة ممثلة للمجتمع المصري[١٩]. والمفارقة السابقة التي أبرزتها هذه البحوث وغيرها من بحوث ودلائل، تطرح بقوة التساؤل عن مكانة الديمقراطية لدى المواطن المصري البسيط الذي طحنته الضغوط المعيشية، وبالتالي فهي تثير شكوك عديدة تتعلق بتطور الثقافة المدنية.

٤ – أحد المؤثرات الأساسية في تطور الثقافة المدنية، والذين ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار، وينظر إليه باعتباره محدداً «للمجتمع المدني الصحي» هو ما تعلق باحترام الحكومة للدستور والقانون، ومدى الثقة بينها وبين المجتمع المدني، والذي تعكسه مختلف القوانين التي تحمي الحريات من جانب، والتي تنظم حركة المجتمع المدني من جانب آخر.

الواقع المصري يشير إلى دولة لا تثق في المجتمع المدني، وأيضا مجتمع مدني لا يثق في الدولة. يشير هذا الواقع أيضا إلى غياب مرجعية قانونية مقبولة من الأطراف تنظم حركة المجتمع المدني، والقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بخصوص الجمعيات الأهلية يصلح كنموذج سافر في هذا الإطار[٢٠]. كذلك فإن الواقع يشهد تجاوزات للدستور والقانون متتالية وكثيرة، ويكفي الإشارة هنا إلى أن الأحكام القضائية التي صدرت لبطلان عضوية ما يقرب من خمسين في المئة من أعضاء مجلس الشعب بعد الانتخابات الأخيرة، لم يكن لها أي اعتبار. إذا اضفنا لذلك قانون الطوارىء والمحاكمات العسكرية وفرض الحراسة على نقابة المهندسين (و٢٢ نقابة فرعية لها) وكذلك نقابة المحامين وغيرها من الأحكام والقوانين، يمكن أن نقف بدقة على تأثير الدولة على الثقافة المدنية.

٥ – إن الإعلام جزء من المجتمع المدني ورافد رئيسي لتطوير الثقافة المدنية، وإذا ساد «إعلام التلاعب» الذي يستهدف إعادة ترتيب عناصر الثقافة بهدف الترويج لفكرة معينة وذلك على مستوى إعلام الدولة، وساد على الجانب الآخر «إعلام الدعوة» من جانب القوى السياسية

الإسلامية يصبح من الصعب الحديث بشكل إيجابي عن تأثير الإعلام على تطور الثقافة المدنية، ويصبح من الصعب التأثير في التكوين الثقافي للمجتمع وتحويل الناس من موضوع إلى ذات قادرة على تأمل تكوينها الثقافي[٢١]. وفي الدراسة القيمة التي قدمها الدكتور/محمد السيد سعيد في المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية (مايو ١٩٩٧) الكثير من الأبعاد والتفاصيل حول علاقة الإعلام بثقافة المجتمع المدني، والتي تبرز بجلاء التأثير السلبي العميق للإعلام على الثقافة المدنية.

٦ - وأخيرا، وفي إطار مناقشة المؤثرات من الصعب إغفال تأثير البعد الدولي على الثقافة المدنية. ففي إطار بروز الكونية أو العالمية Globalization كمفهوم في أدبيات العلوم الاجتماعية الجارية، وذلك كأداة تحليلية لوصف عمليات التغير في الحياة الاقتصادية والسياسية، ومع ظهور مجتمع المعلومات الكوني، فقد بدأ في الظهور نوع جديد من الوعي، وهو الوعي الكوني. وبغض النظر عن اختلافنا واتفاقنا حول المفهوم والعمليات التي يهتم بها ويقود إليها فإن هذا الوعي الكوني قد ارتبط بإلحاح بصياغة مواثيق أخلاق كونية تمس مباشرة الثقافة المدنية والديمقراطية. ففكرة حقوق الإنسان وفكرة الشرعية الديمقراطية والمحاسبة العامة والشفافية وغيرها قد تكون أفكاراً مرشحة للأخلاقيات الكونية[٢٢]. إن الثقافة المدنية الكونية البازغة ستفتح الطريق أمام عناصر معيارية جديدة، فاحترام حقوق الإنسان لم يعد شأناً داخلياً لدولة ما، بل لقد أصبح محلا للاهتمام الدولي كما أن مفهوم الشفافية اخترق كل قواميس لغات العالم، وأصبح مبدأ ومطلباً في كل المواثيق الأخلاقية المهنية بما في ذلك تلك التي تتعلق بالمنظمات غير الحكومية[٢٣]. والأمر الذي لاشك فيه أن هذا البعد الكوني للثقافة المدنية قد امتد إلى أغلب دول العالم، وأسهم في ذلك التطور الضخم في تكنولوجيا المعلومات، بحيث تشكل موقفاً أخلاقياً عالمياً مسانداً للدعوة لاحترام حقوق الإنسان، وهو ما من شأنه أن ينعكس إيجابا على منظمات حقوق الإنسان في مصر، كما تشكل موقفاً أخلاقياً عالمياً من فكرة الديمقراطية يقوم بدور المراقب للحياة السياسية.

وفي هذا السياق قد يكون من المهم تذكر لجان المراقبة الوطنية أو الأهلية التي تراقب الانتخابات، وأيضا اللجان الدولية التي تشكل بهذا الخصوص، والتي أثارت الجدل حول تحديد ماهية الشأن الداخلي وذلك في مصر (في الانتخابات الأخيرة) وفي بعض دول العالم.

خلاصة القول بهذا الخصوص إن الثقافة المدنية والتي هي الآن في مصر محل تشكل في فترة انتقالية تتفاعل مع مؤثرات وعوامل عديدة، دولية ومحلية، ثقافية واقتصادية واجتماعية وسياسية،

كما أنها تتأثر باتجاهات الدولة، والتفاعلات بين الدولة والمجتمع المدني، هو الأمر الذي ينبغي أخذه في الاعتبار ومن منظور شامل.

سوف تسعى الدراسة في الصفحات التالية إلى اختبار التطور في الأبعاد الأساسية للثقافة المدنية في مصر من خلال نماذج من الممارسة الواقعية، تكشف جميعها عمّا يمكن أن نطلق عليه «أزمات الثقافة المدنية».

ويأتي التركيز على هذه الأزمات بهدف الكشف عن واقع الفجوة بين الواقع والقيم، على أن يكون مفهوما أن الدراسة نقدية وتتعرض لاتجاهات عامة ولاتنكر النماذج والنقاط المضيئة في ممارسات بعض مؤسسات المجتمع المدني في مصر.

الإدارة السلمية للخلافات والصراعات

تشكل قيم التسامح وقبول التنوع والاختلافات، بما يستتبعها من إدارة سلمية للخلافات والصراعات والمنافسات، جوهر الثقافة المدنية. وفي هذا الإطار، فإن المؤشرات في الغالبية العظمى من مؤسسات المجتمع المدني (سواء على مستوى المؤسسة الواحدة، أو في التفاعل بين المؤسسات، أو في التفاعل بين التيارات السياسية) تؤكد لنا أن هناك أزمة يمر بها المجتمع المدني فالاختلافات تقود إلى مشاحنات، وترتبط بعمليات انفجار كبرى قد تنهي حياة المنظمة أو تنهي فاعليتها، وغالباً ما يقود ذلك إلى تأسيس أحد طرفي الخلاف منظمة أخرى.

إن السبب الرئيسي وراء هذه الانفجارات هو غياب آليات منهجية للحل السلمي للمنافسات والصراع، وهذا الغياب يفسره ضعف قيمة التفاوض والحل السلمي، وضعف قيمة التسامح وقبول الاختلاف والتنوع. وبالطبع فإن هذا الأمر يجد جذوره من جانب في الثقافة والتنشئة السياسة وتغذية ظواهر وعلامات ممتدة في الممارسة من أهمها :

١ - غياب أو ضعف قيمة العمل الجماعي.

٢ - محدودية قبول فكرة تداول السلطة.

٣ - ترجيح الشللية والتعامل مع أهل الثقة بدلا من أهل الخبرة.

٤ - ضعف المشاركة في المسئولية.

ولكن ما هي أهم النماذج والمظاهر التي تعكس عمق هذه الأزمة؟

١ - إن مرجعية التيارات والقوى السياسية في مصر تبدو حتى هذه اللحظة مرجعية شمولية لامكان فيها للرأي الآخر، وقد تساءل الأستاذ/محمد سيد أحمد في تقديمه للندوات الخمس التي نظمها مركز القاهرة لحقوق الإنسان وضمت مختلف التيارات، تساءل : هل هناك حقيقة إيمان بالديمقراطية في الحياة السياسية المصرية؟[٢٤]. وقد ذهب الدكتور/حسام عيسى في أحد هذه الندوات إلى أبعد من ذلك، حيث أشار إلى «أن مطلب الديمقراطية وحقوق الإنسان غير موجود سواء في الثقافة الشعبية المصرية أو في الوجدان الشعبي»[٢٥]. هناك صعوبات حقيقية في قبول كل تيار سياسي للآخر فالكل ينطلق بالفعل من مرجعية شمولية، وهو ما أدى إلى تعثر وإخفاق محاولات التوصل إلى ميثاق وفاق وطني[٢٦].

٢ - على مستوى الأحزاب السياسية في مصر فإن أزمة الإدارة السلمية للخلافات والصراعات تتضح في الغالبية العظمى منها، حيث ينسلخ بعض الأعضاء عن الحزب ويحدث انشقاق ويتم أحيانا اللجوء للقضاء، وفي أحيان أخرى يحدث تشابك واستخدام للعنف وتتدخل الجهات الأمنية. هذه المظاهر- دون أن ندخل في تفاصيلها - شهدتها بدرجات مختلفة أحزاب العمل والأحرار والوفد والخضر والناصري والتجمع، وارتبطت بشكل رئيسي بخلاف على مستوى القيادة الحزبية وصراع حول السلطة، أو بين اتجاهات مختلفة داخل الحزب. وبالطبع فإن الحزب الوطني الحاكم بسبب ارتباطه بشخص رئيس الجمهورية لم يشهد حدة هذه الصراعات إلا أن المظاهر السابقة مجتمعة تعكس أزمة الإدارة السلمية للصراعات والاختلافات.

٣ - النقابات المهنية على مستوى مجالسها على وجه الخصوص، تشهد أزمات مماثلة وفي فترات مختلفة على مدى السنوات الماضية. والملفت للاهتمام أن تبادل التهم بين أطراف الخلاف قد أصبح يرتبط به اتهامات بالفساد المالي (حالة نقابة المحامين، والمهندسين مثلا) كذلك فإن الملفت للاهتمام هو أن القضاء أصبح الطرف الثالث لفض النزاع، وهو ما يثير تساؤلاً مشروعاً عن مدى مصلحة المجتمع المدني في تدخل القضاء لفض النزاعات، بعد تدخله في السنوات الأخيرة (وفقا للقانون ١٠٠ وتعديلاته) في انتخابات النقابات المهنية، ثم التدخل بفرض الحراسة على بعض النقابات المهنية. كذلك يلفت الانتباه في حالة النقابات المهنية أن الصراعات وأزمات الإدارة السلمية لها، لا تقتصر على حالات النقابات التي يهيمن عليها التيار الإسلامي وبينه وبين معارضيه، بل إنها تمد إلى أطراف من التيار نفسه. يضاف إلى ذلك أن الأزمة السابقة تمتد إلى

بعض النقابات المهنية التي تهيمن عليها الحكومة. وبالطبع لا يمكن الإقلال من وزن التدخلات الحكومية ولاالصدمات بينها وبين الحكومة، وكلها تغذي الأزمة.

٤ - الصراعات والأزمات تمتد أيضا إلى منظمات حقوق الإنسان التي تدعو وتناصر الديمقراطية، وكان من أبرزها الصراع الانفجاري الكبير في المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بمناسبة انعقاد الجمعية العمومية الخامسة عام ١٩٩٤ والذي تم بين الأعضاء ذوي التوجه الناصري والأعضاء ذوي التوجه الماركسي، ولعل من المهم في هذا الإطار مناقشة حقيقة الوفاق والتفاعلات بين منظمات حقوق الإنسان في مصر.

٥ - إن أزمة إدارة الصراعات على مستوى الجمعيات الأهلية على درجة عالية من الأهمية حيث توضح كافة الدراسات المتعمقة للكتابة عن الجمعيات «استقرار وضع الأزمة» وتجذرها. وفي هذه الحالة فإن الأمر الذي يزيد من اشتعالها الغياب شبه الكامل لعملية تدوير السلطة، وإدارة المنظمات بأسلوب فردي، التشاور محدود للغاية على مستوى مجلس الإدارة وغير قائم على مستوى الجمعية العمومية. فهناك قيادات لبعض الجمعيات الأهلية المعروفة في مصر مازالوا في نفس مواقفهم منذ حوالي عشرين عاما، وعادة ما يحدث استقطاب على مستوى مواقف صنع القرار بين مجموعتين في إطار المنظمة نفسها. وقد كشفت سلسلة من ورش العمل المتميزة التي نظمها الكاتب في إطار عمله[٢٧]، لرؤساء وأعضاء مجالس الجمعيات الأهلية في مصر عن عمق أزمة الإدارة السلمية للصراع ومدى احتياج الجمعيات لهذا النوع من التدريب على الحوار والإدارة السلمية للصراع.

٦ - امتداد الأزمات إلى النوادي الرياضية والاجتماعية في مصر بعد أن شهد النصف الأول من التسعينات سلسلة من الممارسات الديمقراطية التي تكشف عن التعطش للمشاركة والديمقراطية. فالساحة حاليا تشهد انفجارات في لحظات الانتخاب، واللجوء للقضاء للطعن في الشرعية ثم استقالة جماعية من مجلس الإدارة (حالة نادي الجزيرة الرياضي) وتدخل من جانب المجلس الأعلى للشباب والرياضة لتعيين مجلس إدارة مؤقت. وفي كل هذه الحالات يتدخل الإعلام إلى جانب الدولة لتغذية مثل هذه الأزمات.

النزوع للعمل الطوعي

إن النزوع للعمل الطوعي مكون رئيسي في ثقافة بناء المؤسسات المدنية، وعلى الرغم من تزايد عدد المبادرات الطوعية وتنوعها فيما تعلق بالبنية الأساسية للمجتمع المدني في العشر سنوات

الأخيرة، إلا أن العمل الطوعي مازال محدودا من عدة زوايا، فالغالبية الساحقة من المؤسسات المدنية تتمركز حول شخص واحد (الأحزاب، الجمعيات الأهلية، منظمات حقوق الإنسان، النقابات المهنية)، وإلى جانبه دائرة ضيقة مساندة له. يرتبط بذلك ضعف قيمة العمل الجماعي والنزوع إلى الفردية، ثم التضامن والتحالف في فترات الانتخابات. إن الاعتماد على مؤشرات العضوية للتدليل على النزوع إلى التطوع في حالة الجمعيات الأهلية، هو مؤشر زائف، لأن العمل غالبا مايتمحور حول مجموعة من الأشخاص، وهو ما أكدته إحدى الدراسات الميدانية التي قام بها الكاتب[٢٨]. كذلك فإن النزوع للعمل الطوعي في حالة النقابات المهنية هو محدود للغاية، واقتصر على بعض التيارات السياسية الفاعلة ثم داخل الدوائر المناهضة له. هذا بالإضافة إلى أن العمل الطوعي بالنسبة للبعض هو نقطة انطلاق هامة لتقليد مناصب سياسية أو للترشيح في البرلمان، ومن ثم لا يبدو أن هناك إيمان حقيقي بقيمة العمل الطوعي، وهو ما يؤدي إلى هشاشة المؤسسات المدنية.

وتتفاقم أزمة النزوع للعمل الطوعي، حين تشير الظواهر والدراسات الميدانية إلى انسحاب الشباب من ساحة العمل التطوعي، وكذلك تراجع المرأة حتى في الميدان التقليدي لها وهو الجمعيات الأهلية[٢٩]. وهذا التراجع عن العمل الطوعي يجد أسباباً كثيرة تفسره، منها الضغوط الاقتصادية، ومنها السياق التاريخي لتطور النظام السياسي في مصر، ومنها أيضا الثقافة العامة للمجتمع التي لا تحتفي كثيرا بالعمل الطوعي في مقابل ترحيبها الشديد بالعمل السياسي في دوائر الدولة والحكومة.

الشفافية والمحاسبية

تشكل كل من الشفافية والمحاسبية أركاناً أساسية في الثقافة المدنية عامة وثقافة بناء المؤسسات المدنية خاصة. وقد اخترق التعبيران السابقان كافة أشكال الخطاب المدني، كما أنهما معالم أساسية في المواثيق الأخلاقية المتعددة التي صدرت عن معاهد ومؤسسات دراسة الأخلاقيات، وتلك التي صدرت عن المؤسسات المدنية.

وفي هذا الإطار فإن فكرة المحاسبة العامة تتكامل مع فكرة الشفافية، الأخيرة تؤكد على أن مصداقية المؤسسات المدنية إزاء الرأي العام والحكومات والقطاع الخاص والمنظمات الدولية، تتحقق من خلال الصدق والإعلان عن النشاط وأهدافه ومصادر تمويله وفتح أبواب المؤسسة

المدنية للمجتمع. يرتبط بذلك اعتماد المحاسبية كمنهج للعمل، وبمعنى توافر إمكانات محاسبة القيادات والمسئولين عن نشاطهم وأدائهم الوظيفي من قبل الرأي العام وباقي الشركاء.

تستلزم الممارسة الفعلية لهذه المبادئ، توزيع الأدوار وتقسيم العمل وموضوعية أداء الوظيفة، وأيضا تداول السلطة وعدم تمحورها حول شخص بعيد عن المحاسبية.

وفي هذا السياق فإن ما يمكن أن نطلق عليه «ثقافة المحاسبية» هو شبه غائب على مستوى الدولة وعلى مستوى المجتمع المدني أيضا، والمرجعية القانونية له ضعيفة إلى حد كبير.

ونكتفي ببعض المؤشرات :

١ - محدودية الإعلان الصادق عن الموارد المالية ومصادر التمويل في الغالبية العظمى من المؤسسات المدنية. فمن الأمور بالغة الصعوبة توفير بيانات دقيقة مالية تعلن في نهاية العام عن ميزانيات الأحزاب السياسية، أو توفير بيانات صادقة عن نشاط قطاع كبير من الجمعيات الأهلية (رغم أن القانون ٣٢ يلزمها بذلك)، وعن منظمات حقوق الإنسان وغيرها.

٢ - ضعف فكرة المحاسبة على مستوى الجمعيات العمومية لمعظم النقابات المهنية في مصر، فهدر الملايين من أموال أعضاء نقابة المهندسين مثلا في الثمانينيات من خلال استثمار أموال صندوق المعاشات في مشروعات خاسرة (١٧ مشروعاً) على مدى زمني طويل، لم يرتبط بإجراءات قانونية فعلية للمحاسبة، ولا بإعلان جماعي من جانب أعضاء مجلس النقابة ورئيسها في ذلك الوقت (المهندس/عثمان أحمد عثمان) عن مسئوليتهم عن هذا الهدر.

٣ - أصبح من الشائع في السنوات الأخيرة تبادل اتهامات الفساد المالي الإداري بين الأطراف المتصارعة في المؤسسات المدنية، ويتدخل القضاء كطرف ثالث في محاولة للحسم. والأمثلة على ذلك متعددة من الجمعيات الأهلية وبعض الأحزاب السياسية والنقابات المهنية (نقابة المهندسين ونقابة المحامين كأمثلة على ذلك).

٤ - إن تقليد انعقاد الجمعية العمومية سنويا، ومناقشاتها للأداء المهني والمالي وبجدية، هو تقليد ضعيف للغاية في أغلب المؤسسات المدنية فالتقارير هذه توزع صباح الاجتماع وتعد بمنهجية قد لا تقبل المناقشة أو بأسلوب يصعب فهمه على غير المتخصص.

٥ - يساهم الأداء الإعلامي في تشويه إنجازات مؤسسات مدنية، حيث تحارب بعض هذه المؤسسات ويتم اتهامها بالعمالة أو الخيانة، وتشوه صور بعض قياداتها حتى لو كان لهم إنجازات موضوعية ينبغي تقديرها.

٦ - إن ظاهرة «شخصنة القيادة» في الكثير من المؤسسات المدنية تسهم هي الأخرى في ضعف ثقافة المحاسبية والشفافية حيث تصبح هذه القيادة بعيدا عن المساءلة حتى من جانب دائرة النخبة المحيطة بها.

٧ - لم يحدث في أي مؤسسة مدنية أو حكومية خبرة سابقة يعلن فيها مجلس الإدارة أمام الرأي العام مسئوليته الجماعية عن أخطاء أو ممارسات سلبية، وبالطبع فإن ذلك ملمح للدولة والمؤسسات المدنية معا.

٨ - إن التمويل الأجنبي لبعض القطاعات له وزنه على مستوى المجتمع المدني وكذلك التنافس بين المؤسسات المدنية بخصوصه، وأحيانا الصراعات داخل المؤسسة نفسها، تجعل في النهاية من الشفافية والمحاسبية مبادئ مطلوبة مع المانح الأجنبي، بينما الرأي العام المصري فهو لا يستحق هذه المعاملة المتميزة.

في النهاية نلحظ فجوة كبيرة بين الإعلان عن قبول الشفافية والمحاسبية كمبادئ أساسية في المواثيق الأخلاقية وبين الممارسات. وبالطبع فإن هذه الفجوة قائمة على مستوى الدولة وأجهزتها الحكومية، وأيضا على مستوى البرلمان. والأمر الذي لاشك فيه هو وجود ثقافة واحدة تحدد اتجاهات وسلوك الجميع، تجعل احترام المبادئ السابقة محدوداً إلى حد كبير، ويغذي هذا الأمر عدم وجود مرجعية قانونية تعكس تفصيلا هذه المبادئ وتحاسب على اختراقها.

الأداء المهني المتميز

إن أحد محكات أو معايير التطور في الثقافة المدنية هو «نضج المهنية»، بمعنى إرساء تقاليد معنية راسخة تحترم الأداء المتميز، تقبل التنوع والاختلاف، وتعترف بآليات محددة لحسم المنافسات من جهة، وصنع السياسات من جهة أخرى. وهذه القاعدة الثقافية ترتبط بشكل أساسي بثقافة بناء المؤسسات، وتنعكس على احترام العمل التطوعي والإدارة السلمية للصراعات والمنافسات وثقافة المحاسبية.

وفي هذا الإطار توجد اختلافات شاسعة بين مستوى التطور المهني في مختلف المؤسسات المهنية، البعض منها قد طور تقاليد الأداء المهني المتميز الذي يحترم قيمة العمل لتوزيع السلطات والاختصاصات ويحترم الفئات المستهدفة، والبعض الآخر لم ينجح بعد في خلق آليات تمكن من المحاسبة والرقابة على الأداء، ولا في خلق آليات في حسم الصراع. إن إدارة وتشغيل المؤسسات المدنية يختلف في كثير من الأمور عن إدارة وتشغيل الأجهزة الحكومية أو القطاع الخاص (الذي يستهدف الربح)، ومن ثم فإن تفعيل المؤسسات المدنية يرتبط بتطور ثقافة مهنية وإرساء معايير للأداء تأخذ في اعتبارها ما يلي :

١ - احترام المبادرات والعمل الطوعي.

٢ - احترام التخصص وتقسيم العمل.

٣ - تطوير معايير أداء لتقييم العمل.

٤ - اعتماد قواعد أخلاقية لممارسة العمل.

٥ - التعاون والتفاعل بين العاملين مقابل أجر وبين المتطوعين.

٦ - احترام الفئات المستفيدة أو المستهدفة.

وفي هذا السياق من المهم الإشارة إلى أن المجتمع المدني في مصر مازال يمر بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة والتعقيد. وأنه مازال في مرحلة «جنينية»، وبالتالي لم تستقر بعد عملية اعتماد قواعد للأداء المهني المتميز، كما لم يصل بعد إلى مرحلة التوافق حول ميثاق أخلاقي، يمثل مرجعية للمؤسسات المدنية والرأي العام. وفي هذه المرحلة نلحظ توترات أحيانا خفية وأحيانا معلنة ما بين العمل الاحترافي مقابل أجر وبين المتطوعين، دون الوصول إلى فهم واستيعاب دور كل من الجانبين، واتجاه الجميع إلى الأداء المهني المتميز. هذا التوتر ما بين العاملين مقابل أجر والمتطوعين، نلحظه في منظمات حقوق الإنسان والجمعيات الأهلية على وجه الخصوص فالطرف الأول أي العاملين مقابل أجر لديهم الوقت والخبرة المتخصصة لإدارة بعض المؤسسات المدنية، والطرف الثاني - أي المتطوعين - يعتبرون أنفسهم في مرتبة أفضل باعتبار أنهم لا يتقاضون أجراً في كثير من الأحيان هم خارج إطار المحاسبة لأنهم متطوعون. وهناك مبادرات جيدة ونماذج رائدة قائمة في مؤسسات المجتمع المدني في مصر، فهناك مناقشة واسعة حول الاحتكام المهني لمواثيق أخلاقية (راجع مثلا وقائع المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية، القاهرة، مايو

١٩٩٧) وهناك مؤسسات مدنية (بعض منظمات حقوق الإنسان) قد نجحت في خلق تقاليد في الأداء المهني المتميز في عملها. كذلك نشهد تطورا ملحوظا فيما يتعلق ببعض الجمعيات الأهلية النشطة في التنمية.. وكلها ملامح مبشرة بالخير لتطوير ثقافة مهنية متخصصة.

مستوى الثقة بين المؤسسات المدنية، وبينها وبين القطاع الخاص والحكومة

إن محاولة اختبار مستوى الثقة بين المؤسسات المدنية بعضها والبعض الآخر، ثم بينها وبين الأطراف الأخرى، له أهمية كبيرة باعتباره يخلق بيئة مهيئة لنمو وتطور المؤسسات المدنية، وتفاعلها مع الأطراف الفاعلة.

مستوى الثقة بين المؤسسات المدنية يمكن قياسه بمدى التعاون والتفاعل والتنسيق في مختلف القطاعات المدنية، ويمكن قياسه بقدرة هذه المؤسسات على التشبيك Net working، وقدرتها على التضامن والتكاتف معا للتأثير في السياسات العامة. وفي هذا الإطار يمكن إبداء الملاحظات الموجزة التالية :

١ - إن تعاون وتفاعل المؤسسات المدنية معا مازال في بدايته الأولى، فالخبرة محدودة في حالة الأحزاب السياسية مثلا التي تتكاتف معاً في بعض المواقف التي تشعر فيها بالتهديد من جانب الحكومة (مقاطعة انتخابات ١٩٩٠ مثلا)، كما أن التفاعل والتعاون بين الأحزاب السياسية قد تحقق في لحظات معينة بين تيارات سياسية تتفق في معارضتها لسياسة الدولة في قضايا معينة كحرب الخليج على سبيل المثال. بينما على الجانب الآخر فإن جماعات رجال الأعمال مثلاً تشهد درجة عالية من التوافق والتعاون تعود إلى تجانس المصالح إلى حد كبير وطبيعة المطالب التي تسعى إليها هذه الجماعة. وفي حالة الجمعيات الأهلية برزت في السنوات الأخيرة ملامح من التفاعل والتعاون وبناء شبكات خارج إطار الاتحادات المفروضة بالقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤.

٢ - بعض القطاعات المدنية كما هو الحال في منظمات المرأة لم تنجح في التعاون والتحالف فيما بينها، ومن ثم فإن المنافسة أو الصراع هو النمط الغالب لعلاقتها معاً.

٣ - إن تأسيس الشبكات في بعض مجالات أنشطة المؤسسات المدنية قد ارتبط بانخراط الشبكة في عمليات تمويل ثم خلق مصالح خاصة بها قد تتناقض أو تتنافس مع المؤسسات المدنية التي تحت مظلتها.

٤ - إن قدرات بعض المؤسسات المدنية على التحالف معا للتأثير في السياسات والقوانين، هي قدرات محدودة. والمثال الرئيسي هنا خبرات التحالف والتعاون بين الجمعيات الأهلية لإسقاط أو تغيير القانون ٣٢، والتي كشفت عن اتجاهات ومصالح متباينة.

٥ - يندر تعاون مجموعة من مؤسسات مدنية للقيام بمشروع مشترك له أهداف قومية. كذلك فإن تجمع مؤسسات التمويل الأجنبية معا لتبني سياسة وأولويات لتمويل الجمعيات الأهلية في مصر لم يرتبط بخلق تجمع مماثل من جانب الأخيرة.

إن مستوى الثقة بين المؤسسات المدنية والقطاع الخاص في مصر محدود للغاية، فالأخير لم يتمكن بعد من استيعاب حقيقة عمل وأهداف المؤسسات المدنية التي لا تبغي الربح، كذلك فإن دعم القطاع الخاص لهذه المؤسسات هو في أدنى مستوياته. ومن جانب آخر فإن اعتماد المحاسبية والشفافية واكتساب المصداقية في مؤسسات المجتمع المدني لاشك أنه سيؤدي في المدى الطويل إلى اكتساب ثقة القطاع الخاص ورجال الأعمال، إلا أن الأزمة الحقيقية بين الطرفين تكمن في رؤية المصالح والتي يراها كل طرف مناقضة إلى الآخر (مثال عمليات الخصخصة التي ينادي القطاع الخاص بالإسراع فيها، ويرى المجتمع المدني خطورتها على العدالة الاجتماعية وتهميش الفئات) أما مستوى الثقة بين مؤسسات المجتمع المدني والحكومة فهو محدود للغاية، وهو منتج تاريخي لسياق أسفر عن عدم ثقة كل طرف في الآخر، وتتدرج العلاقة ما بين الصراع والتوتر، وقدرات المجتمع المدني على تغيير سياسات أو قوانين محدودة، فإمكانية النفاذ عبر الإعلام ومن ثم الرأي العام ضئيلة للغاية، ومشاركة المجتمع المدني في لجان مشتركة مع الحكومة أو مع البرلمان شبه غائبة (باستثناء بعض المؤسسات المدنية صاحبة النفوذ والمال، والتي تتفق في الأهداف مع الحكومة، أبرزها جمعيات رجال الأعمال). ونجاح الدولة في اختراق بعض المؤسسات المدنية وضمان تبعيتها، هو مؤشر آخر يثير قضية مدى استقلالية جانب من مؤسسات المجتمع المدني مثل :(النقابات المهنية، وقطاع كبير من الجمعيات الأهلية التي تعتمد كليا على الحكومة لتمويلها). إن حماية الحكومة لنشاطات المجتمع المدني، من خلال قوانين الإعفاءات الضريبية والجمركية، هو أيضا محدود، والأهم من كل ذلك فإن مراجعة كافة القوانين الحاكمة للمجتمع المدني (قانون ٣٢، وقوانين النقابات المهنية، ثم القانون ١٠٠ وتعديلاته)، تكشف حجم عدم الثقة في المجتمع المدني. وأخيراً فإن السياق القانوني ككل المرتبط بتهيئة المناخ لعمل مؤسسات المجتمع المدني يشكل مرجعية غير مقبولة من جانب المجتمع المدني (قانون الأحزاب، قانون الطوارئ، قانون الحريات).

خاتمة

حاولت الدراسة في الصفحات السابقة الإجابة على سؤال: إلى أي حد تطور المجتمع المدني في مصر؟ وكان المهم في رحلة الإجابة على ذلك السؤال المهم والجوهري إبراز ماهية المجتمع المدني وعلاقاته بالديمقراطية والثقافة المدنية، ثم تحديد إطار مرجعي لدلالة تطور المجتمع المدني، حتى نعلم ماذا نريد وإلى أين نسير؟ ثم اجتهدت الدراسة في اختبار التطور وفقا لهذا الإطار المرجعي، على مستويين: أولهما مؤشرات التطور في البنية الأساسية للمجتمع المدني في مصر، وثانيهما مؤشرات التطور في الثقافة المدنية، ومايتبع ذلك من اختبار البيئة أو المناخ المهيء أو المعوق للتطور.

من التحليل السابق يتضح لنا أن المجتمع المدني في مصر يمر بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة والتعقيد، تتشابك فيها الأبعاد العالمية والدولية، والتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المتلاصقة والتيارات الفكرية والثقافية. نحن الآن إزاء نمط جديد للدولة السلطوية، وإزاء صراعات سياسية وفكرية تدفع بالمجتمع المدني للانشغال والانخراط في عدة معارك: بين المجتمع المدني والدولة، وبين القوى الثقافية والسياسية التحريرية أو العلمانية، والقوى الثقافية والسياسية الإسلامية، أي في النهاية بين المجتمع المدني والدولة، وبين المجتمع المدني بعضه بالبعض الآخر، وكل ذلك في إطار أطروحة الكونية أو العولمة، وقبولها أو رفضها أو التهاون معها.

إن ساحة المجتمع المدني في مصر على أصعدة المعارك السابقة تشهد انتصارات، كما تشهد انتكاسات، إلا أن هناك تراكما بلاشك يحدث تدريجيا، وهناك أيضا ملامح لاستيعاب الخبرة.

إن التطور في الثقافة المدنية، والقدرة على تحقيق التغير في هذه الثقافة من خلال المؤسسية والإدارة السلمية للخلافات والمحاسبية وغيرها، سوف تكون محددا رئيسيا لعمق التطور مستقبلا، ويرتبط بذلك تحقيق بعض الانتصارات على مستوى العلاقة بالدولة لخلق مرجعية قانونية مقبولة لكل الأطراف.

المراجع

(١) د. أماني قنديل، عملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨١ - ١٩٩٣). مركز ابن خلدون، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٥-٦.
(٢) Robert B othweu, worid learning, un-published, 1997, P.3
(٣) د. دارم البصام، العمل الأهلي العربي المشترك، المفهوم، الواقع، التصورات البديلة، المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١١ - ١٣.
(٤) د. محمد السيد سعيد «الإعلام وثقافة المجتمع المدني»، المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية، م. س. ذ، ص ١٤.
(٥) د. دارم البصام، م. س. ذ ، ص ٢٠ - ٢١.
(٦) أ. السيد ياسين، «نحو ميثاق شرف أخلاقي للعمل الأهلي العربي»، المؤتمر الثاني، م. س. ذ ، ص ٥٣.
(٧) بخصوص سلطات لجنة الأحزاب وقانون الأحزاب، راجع أماني قنديل، م. س. د.
(٨) راجع : د. أماني قنديل، م.س. ذ، ص ١٢٠-١٢٢ .
(٩) د. سلوى العامري، استطلاع رأي المواطن في الأحزاب والممارسة الحزبية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٦.
(١٠) المرجع نفسه، ص ٢٧.
(١١) المنتدى الديمقراطي، كتاب غير دوري، جماعة تنمية الديمقراطية في مصر، العدد الثاني، ١٩٩٧، ص ١٥.
(١٢) د. أماني قنديل، استطلاع رأي المواطن في الأحزاب والممارسة الحزبية، استطلاع رأي عينة من النخبة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٣٣.
(١٣) لمزيد من التفصيل، راجع د. أماني قنديل، الدور السياسي لجماعات المصالح في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٦.
(١٤) راجع بهذا الخصوص، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في مصر، التقرير السنوي، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٥٩ - ٦٠.
(١٥) د. أماني قنديل، الجمعيات الأهلية العاملة في مجال التنمية والسكان، دراسة ميدانية، اللجنة القومية المصرية للمنظمات غير الحكومية، القاهرة ، ١٩٩٥.
(١٦) د. أماني قنديل، منظمات المناصرة والدفاع، دراسة ميدانية، (تحت الطبع).
(١٧) المرجع نفسه.
(١٨) د. أماني قنديل، استطلاع رأي، م. س. ذ، ص ١٠٧.
(١٩) د. سلوى العامري، استطلاع رأي ، م. س. ذ، ص ٩٣.
(٢٠) لمزيد من التفصيل، راجع : د. أماني قنديل، د. سارة بن نفيسة، الجمعيات الأهلية بمصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩٥.
(٢١) د. محمد السيد سعيد، م. س. ذ، ص ٣.
(٢٢) أ. السيد ياسين، م. س. ذ، ص ٤٢ - ٤٣.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ٥٢ - ٥٨.
(٢٤) تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان، كراسات ابن رشد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ١٩٩٧ ص٥.
(٢٥) المرجع نفسه، ص ١٢٤.
(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٧٩ - ١٨٠.
(٢٧) ورش عمل الديمقراطية ووضع السياسات في الجمعيات الأهلية، والتي توجهت إلى أعضاء ورؤساء مجالس إدارات بعض الجمعيات الأهلية في مصر (والدول العربية) عامي ١٩٩٦ - ١٩٩٧، ونظمتها لجنة متابعة المنظمات الأهلية العربية.
(٢٨) د. أماني قنديل، منظمات الدفاع والمناصرة، م. س. ذ.
(٢٩) د. أماني قنديل، التاريخ الاجتماعي والسياسي لمنظمات المرأة في مصر، (تحت الطبع).

موقع الحركات النسوية
في مؤسسات المجتمع المدني
في البحرين والكويت والإمارات

د. منيرة أحمد فخرو*

مقدمة

يلقى موضوع المجتمع المدني اهتماما واسعا في أوساط المثقفين في المنطقة الخليجية خاصة في سنوات التسعينات بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وتحرر دول أوروبا الغربية من الأنظمة الشمولية واستبدالها بأنظمة تعددية ديمقراطية، إضافة إلى نتائج حرب الخليج وما نتج عنها من تداعيات بالنسبة لعودة الحياة البرلمانية إلى الكويت بعد التحرير، والدور الإيجابي الذي لعبته معظم التنظيمات الأهلية داخل الكويت إبان الاحتلال. تلك التداعيات وما تلاها ساهمت في إعطاء دفعة قوية لموضوع المجتمع المدني والاهتمام بإنجازاته وإيجاد السبل التي تساعد على ترسيخ مفاهيمه باعتبارها خطوات أساسية لترسيخ الديمقراطية في المنطقة. وقد بات المجتمع المدني في المرحلة الحالية يقدم إجابة جاهزة على العديد من القضايا، فهو الرد على

* عضو هيئة تدريس في قسم الدراسات العامة بجامعة البحرين

سلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعية، بإيجاد مرجعية اجتماعية خارج الدولة، وهو الرد على بيروقراطية وتمركز عملية اتخاذ القرار في الدول الليبرالية، وهو الرد على سيطرة السوق على الحياة الاجتماعية والصحة والثقافة والفن، وهو أيضا الرد على ديكتاتوريات العالم الثالث من جهة، وعلى البنى العضوية والتقليدية فيه من جهة أخرى.(١)

والمجتمع المدني كما يعرفه د. سعد الدين إبراهيم هو مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتآخي والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والخلاف. وتشمل تنظيمات المجتمع المدني كلا من الجمعيات والروابط والنقابات والأحزاب والأندية والتعاونيات أي كل ما هو غير حكومي وكل ما هو غير عائلي أو إرثي. كما يشمل مفهوم المجتمع المدني ثلاثة أسس هي: الفعل الإرادي الحر، والتنظيم الجماعي، وقبول الاختلاف والتنوع بين الفرد والآخرين، ولذلك فإن العلاقة وثيقة بين المجتمع المدني والديمقراطية.(٢) وقد ظهر المجتمع المدني أو «القطاع الثالث» في مقابل سلطة الحكومة وقواعدها العمومية، والسعي نحو الربح والكسب الشخصي الذي تفرضه قوى السوق، هذا القطاع لا يستهدف الربح ولا هو حكومي، وهو يتعايش معها في معظم المجتمعات. ففي جميع أنحاء العالم يتداخل المجتمع المدني اليوم مع الأسواق والحكومات ويمارس تأثيرا موازيا لها.(٣)

وقد يعني المجتمع المدني في مرحلة تاريخية محددة مناهضة الديكتاتورية والوصول إلى الديمقراطية، بينما يعني في مجتمع آخر حركات تحرر المرأة أو المبادرات من أجل الحفاظ على البيئة وغيرها من القضايا المجتمعية. ويتضمن تعريف المجتمع المدني تشديدا على الانتماء المباشر للمجتمع بأسره في مراحل السعي من أجل الديمقراطية، كما يعني - بعد تحقيق الديمقراطية وفي إطارها- التشديد على انتماءات أصغر من الانتماء للمجتمع مثل حق الاقتراع والمقاضاة العلنية وغيرها من القضايا.(٤)

كما في بقية أنحاء العالم الثالث، جرت مناقشات مستفيضة حول مفهوم المجتمع المدني في العالم العربي منذ الثمانينات خاصة بعد الأزمة البولندية، وظهور حركة «تضامن» النقابية التي أدت إلى انهيار النظام الشمولي واستبداله بنظام تعددي ديمقراطي. ويرى بشارة أن السؤال الأساسي في المرحلة الراهنة في الوطن العربي هو: لماذا تبقى الإصلاحات من أعلى المبادرة في يد السلطة تطورها متى شاءت وتقلصها متى شاءت، في حين فقدت السلطة نفسها، التي بادرت

إلى الإصلاحات من أعلى، المبادرة في دول أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية... على الرغم من انتشار وارتفاع أعداد المنظمات غير الحكومية، ففي الجزائر- على سبيل المثال- قام أكثر من ٢٥ ألف منظمة واتحاد ورابطة وجمعية غير حكومية، منذ انهيار العمل الحزبي هناك عام ١٩٨٨، كما يبلغ عدد تلك المنظمات في الوطن العربي حوالي ٧٠ ألف منظمة غير حكومية، معظمها، خاصة تلك التي تقدم خدمات اجتماعية ومساعدة وتربية دينية، وبعض المؤسسات المهنية تسيطر عليها قوى دينية (إسلام سياسي، قوى سلفية، قوى دينية تقليدية محافظة) ويسيطر نشطاء العمل الوطني القومي واليساري سابقا وخريجو العمل النقابي القديم على أشكال أخرى من التنظيم، خاصة مؤسسات حقوق الإنسان ومراكز الأبحاث، المؤسسات التي تقع تحت مسمى المجتمع المدني. ويبحث أولئك عن استراتيجيات مختلفة للتغيير مدفوعين بفشل العمل الحزبي القومي واليساري لأسباب مختلفة.(٥)

وتلعب مؤسسات المجتمع المدني من أحزاب ونقابات وجمعيات وروابط وتعاونيات دورا متعاظما في تنمية المجتمع وتهيئته لإحلال الديمقراطية. والمجتمع المدني هو - بتعبير آخر - كل التنظيمات الاقتصادية والثقافية والدينية التي تغطي ساحة النشاط الحر، غير المنظم بنظام واحد وعام من قبل السلطة. وهو أساسا تعبير آخر للمجتمع الحديث، وبداية ظهوره وتطوره مع ظهور المجتمعات الليبرالية المستندة للشرعية الدستورية والقانونية والملتزمة بالحقوق والحريات الأساسية للأفراد.(٦) وقد انتشرت مؤسسات المجتمع المدني في المنطقة العربية والخليجية واتسعت مجالاتها بانتظام وأصبحت أبعد مدى خلال العقدين المنصرمين. وتعكس الثورات السلمية المتسارعة في شرقي أوروبا والتحول الديمقراطي في بعض دول العالم الثالث مدى قوة عمل المجتمع المدني، كما تشكلت مؤخرا ائتلافات إقليمية وشبكات قطاعية في كثير من أنحاء العالم لمعالجة موضوعات وقضايا محددة مثل البيئة، وحقوق الإنسان، وتعليم الكبار والتعليم غير النظامي والشعبي، وحقوق النساء والطفولة والسكان الأصليين، وقضايا الصحة، وغيرها.(٧)

ومن الملاحظ وجود تفاوت شديد في خبرات دول الخليج بالنسبة لتكوين تلك الجمعيات، وعلى ضوء هذا التفاوت تقسم د.ريما الصبان دول الخليج من حيث خبرتها في بناء تلك المؤسسات إلى مجموعتين مختلفتين من الدول، تضم المجموعة الأولى كلا من المملكة العربية السعودية وقطر وعمان حيث يلاحظ غياب كلي أو نسبي لمؤسسات المجتمع المدني في هذه الدول، فهي إما غائبة أو غير متطورة، أو أنها تفتقد إلى الاستقلالية الكاملة أو النسبية من الدولة. أما المجموعة الثانية من

الدول فتضم كلا من الكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة، وتمتاز بوضوح مؤسسات المجتمع المدني فيها، وأدائها لمهامها بعلانية ونشاط وبموجب قوانين وتشريعات تحقق لها الاستقلالية الكاملة أو النسبية عن مؤسسات الدولة. بيد أن هذا الغياب لمؤسسات المجتمع المدني في المجموعة الأولى لا يعني أنه لا توجد أية مؤسسات للمجتمع المدني في تلك الدول الثلاث، بل كان هناك بروز لمؤسسات أهلية وتطوعية وثقافية ونسائية عديدة خاصة في السنوات القليلة الماضية. ففي السعودية على سبيل المثال كانت أولى هذه المؤسسات الأهلية والتطوعية نسائية الطابع وأهمها: الجمعية الخيرية النسائية، وجمعية النهضة الخيرية. وتوجد في السعودية حوالي ٢٠ جمعية نسائية تجمع بين العمل النسوي والعمل الخيري، وتقدم الخدمات الإنسانية والصحية والتعليمية والدينية وغيرها[٨]. كما تم تأسيس جمعية المعوقين مؤخراً ومقرها الرياض. وفي عمان توجد جمعية المرأة العمانية ولها فروع عديدة في جميع المحافظات، وهي تقوم بأنشطة متنوعة من صحية وإرشادية وتثقيفية، كما تمارس بعض الأندية الرجالية في عمان أنشطة ثقافية وتقيم الورش والندوات. أما في قطر فهناك جمعية الهلال الأحمر ولها فرع نسائي تمارس فيه السيدات أنشطة مختلفة، وقد تم افتتاح جمعية نسائية مؤخرا ضمت نخبة من السيدات القطريات. ولابد من الإشارة إلى التطورات الديمقراطية التي حصلت في تلك الدولة إذ ستشارك المرأة القطرية في الانتخابات البلدية التي ستجرى قريبا في قطر وماسوف يتبع هذا الحدث الهام من تداعيات ليس في قطر وحدها، وإنما على مستوى المنطقة الخليجية. ونستطيع القول إن تلك الدول الثلاث مازالت في المراحل الأولى من عملية تأسيس المجتمع المدني. وأيضا بسبب عدم توفر المصادر بالنسبة لدول المجموعة الأولى فسوف تركز الورقة على الدول الثلاث : الكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة.

وتهدف هذه الورقة إلى محاولة رصد موقع الحركات النسوية في إطار الحركة الصاعدة لمؤسسات المجتمع المدني في بعض دول الخليج العربي (الكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة) والتعرف على الصعوبات التي تواجه تلك المؤسسات والتي تحد من انطلاقتها لبناء المجتمع المدني المنشود. والورقة تتبنى المنهج الوصفي التحليلي حيث استعانت الباحثة فيها بالمصادر الرسمية من إحصائيات وتقارير أولية بالإضافة إلى الدراسات المشابهة التي تم إجراؤها حول هذا الموضوع، كما اعتمدت الدراسة على مقابلات مستفيضة أجرتها الباحثة مع أفراد عاصروا تأسيس تلك التنظيمات خاصة بالجانب المتعلق بالبحرين.

أولا : مؤسسات المجتمع المدني في دول مجلس التعاون

ظهرت نواة المجتمع المدني منذ بدايات هذا القرن في البحرين عندما أنشأ البريطانيون نادي البحرين الرياضي وبعده بعام (١٩١٩) تم إنشاء أول ناد ثقافي هو النادي الأدبي في مدينة المحرق، ثم تتالى إنشاء الأندية والجمعيات الثقافية والرياضية في بعض دول المنطقة بوتيرة متباطئة. ولكن بعد اكتشاف النفط في الثلاثينات والأربعينات انتقلت تلك المجتمعات من اقتصاد الكفاف المبني على صيد الأسماك والغوص على اللؤلؤ والزراعة البسيطة إلى مجتمعات الوفرة وما تبع ذلك من توسع في التعليم المجاني والرعاية الصحية واستكمال البنية التحتية من شوارع وجسور وطرق سريعة ومستشفيات ومدارس وجامعات ومشاريع إسكانية ضخمة. وقد انعكس كل ذلك التقدم على نمو منظمات المجتمع المدني خاصة التنظيمات الخيرية والمهنية والنسائية. ولاشك أن تلك التنظيمات تزيد من قيمة الخيارات الفردية، وتشدد على أهمية البعد التطوعي الذي يترتب ظهوره على القرارات الفردية المحضة، وهي تنطوي على التساوي في المسئولية بين الأعضاء الذين ينضمون لتلك الجمعيات لأنهم يرغبون في هذا الانضمام. وبهذا المعنى تميل قواعد المشاركة في الجمعيات التطوعية إلى الأخذ بمبدأ المساواة، فهي تنطوي على صورة مصغرة للأشكال الديمقراطية للحكومة، وتتأصل في الممارسات اليومية، وتتعرض للتغير بفضل هذه الممارسات.(٩)

وتتكون مؤسسات المجتمع المدني في المنطقة الخليجية من الأحزاب والنقابات والجمعيات والروابط والتعاونيات. وسنلقي الضوء على أهم تلك التنظيمات التي أخذ شأنها في التعاظم في السنوات القليلة الماضية :

١- الأحزاب السياسية

تعد الأحزاب السياسية في المنطقة العربية بوجه عام جزءا من التكاثر السريع للتنظيمات المدنية العربية خلال العقدين الماضيين. ومع زيادة هامش الحريات في بعض الدول العربية كمصر والأردن عادت بعض الأحزاب السياسية القديمة إلى النشاط منذ أواخر السبعينات، وظهرت أحزاب جديدة بمجرد أن سمح القانون بذلك ومنها : ٤٦ حزبا بالجزائر، ٤٣ حزبا باليمن، و ٢٣ بالأردن، و ١٩ بالمغرب، و ١٣ بمصر، و١١ بتونس. إلا أن هذه الطفرة في التنظيمات المدنية، كما يذكر د. سعد الدين إبراهيم، لا تعني أنها جميعا على القدر نفسه من الفعالية، ومعظمها يعد أصغر حجما من أن يكون لها شأن في الحياة العامة ببلادها، وقد كشفت

الانتخابات النيابية التي جرت مؤخراً في بعض الدول العربية عن اكتساح النخبوية السياسية، وضآلة القواعد الشعبية بمعظم الأحزاب في جذب أو الحصول على أصوات انتخابية ذات شأن.(١٠)

أما في المنطقة الخليجية فمعظم الأحزاب يرتبط بالخارج عن طريق التنظيمات الحزبية الواحدة التي تعمل في المنطقة العربية، وهي غير مصرح لها بالعمل العلني لذا فهي تعمل بسرية تامة وبسبب تلك السرية فإن معرفتنا بعدد الفصائل والأشخاص تبقى محدودة. كذلك لا تتوافر للباحثة معلومات كافية حول الأحزاب في دول المنطقة ما عدا البحرين، وسنحاول بقدر المستطاع إلقاء الضوء على تلك التشكيلات والأحزاب.(١١)

أ- **حزب البعث العربي الاشتراكي** : كانت بدايات ظهور الحزب في البحرين عام ١٩٥٨ عندما رجع الطلاب البعثيون الذين تخرجوا من بيروت والقاهرة إلى البحرين. والجدير بالذكر أن أحد طلاب البحرين في بيروت كان من الأعضاء المؤسسين للحزب في لبنان وكان عضوا فعالا في القيادة القطرية منذ عام ١٩٥٨. وقد التحق معظم هؤلاء بالتدريس بعد تخرجهم، لذلك انتشرت أفكار الحزب وأنشطته بين الطلاب في المدرسة الثانوية الوحيدة في البحرين آنذاك، كما انتشرت تلك الأفكار بين أوساط العمال. وكان لابد أن تنعكس الأحداث التي مرت بين قيادتي الحزب في سوريا والعراق على الحزب في البحرين إذ سرعان ما حصل شقاق بين الأعضاء من مؤيدين لسوريا (القيادة القطرية) ومؤيدي العراق (القيادة القومية) وذلك عام ١٩٦٣. بعد ذلك بدأت العلاقة تضعف بين الحزب وأنصاره كنتيجة للشقاق بين سوريا والعراق، وتقلصت بالتالي أنشطة الحزب في البحرين، مما دفع البعض من الأعضاء إلى التخلي نهائيا عن الحزب في أوائل السبعينات وبالتحديد كانت نهاية نشاط الحزب عام ١٩٧١. ومع بداية الطفرة النفطية التي أنهت كل نشاط محتمل للحزب خاصة بالنسبة لعناصره القيادية، إذ تولى بعضهم مناصب وزارية وقيادية رفيعة داخل الحكومة، وأصبحوا جزءا من النظام القائم، أما البعض الآخر، على الرغم من انقطاع صلاتهم التنظيمية بالحزب إلا أن ولاءهم الفكري لايديولوجية الحزب قد بقي. ومازالت منظمة حزب البعث العربي الاشتراكي، وهي منظمة مستقلة تابعة لمبادىء البعث وليس إلى جهة معينة، تواصل أنشطتها الفكرية والثقافية وفعالياتها في مجالات متعددة أهمها المجالات النقابية ضمن توجه قومي عربي يرسخ الفكر القومي، ويمثل هذا التوجه حاليا نادي العروبة.

ب- **حركة القوميين العرب** : تزامنت حركة القوميين العرب مع حزب البعث العربي

الاشتراكي ونستطيع القول إن نشأة الحركة في البحرين مشابهة لنشأة حزب البعث، وذلك من خلال البعثات الطلابية التي ابتعثت إلى بيروت على وجه الخصوص. وقد نشطت الحركة في بدايات سنوات الستينات ولقيت انتشارا في صفوف الطلاب والعمال، وعندما انقسمت الحركة في المركز (بيروت)، انبثقت منها منظمات إقليمية كجبهة تحرير ظفار بعمان، والجبهة الشعبية لتحرير الخليج العربي، وقد ظهرت من الأخيرة ما سمي بالحركة الثورية في البحرين. ومعظم عناصر التنظيم كانوا طلابا يدرسون في القاهرة، وعند رجوعهم شكلوا جناحا عسكريا في قوة دفاع البحرين عام ١٩٦٩، ولكن تم ضرب هذا التنظيم العسكري والمدني في العام نفسه. ومن الممكن القول إن قاعدة التنظيم كانت محدودة وفي طور التكوين، أما الجبهة الشعبية فقد كانت تمتلك قاعدة عريضة بين العمال والطلاب والمثقفين في الداخل والخارج، وكانت تمتلك جناحا عسكريا يتركز في منطقة ساحل عمان. أما مناطق الإمارات العربية المتحدة والبحرين وقطر فقد كانت في طور الإعداد والتهيئة للقيام بالكفاح المسلح. ومنذ عام ١٩٦٩ وحتى عام ١٩٧٣ عندما ضربت الحركة في الإمارات أولا في الأشهر الأولى من عام ١٩٧٣ ثم في عمان والبحرين، تم القضاء على الجناح العسكري، وظل الجناح السياسي قائما بعد أن تم تحجيمه.

ج- الحزب الشيوعي: تأسس الحزب الشيوعي في البحرين حوالي عام ١٩٥١-١٩٥٣ انطلاقا من حزب «توده» الإيراني الذي يعتبر البحرين تابعة لإيران. وفي بدايات الخمسينات تشكلت خلايا الحزب من الإيرانيين المتواجدين في البحرين والبحرينيين ذوي الأصول الإيرانية، وكان بعضهم أعضاء في حزب توده إلا أن ملاحقة السلطات الإيرانية والبريطانية المتواجدة في الخليج جعلت تلك الخلايا التابعة لحزب توده تتلاشى، بينما برزت خلايا مستقلة عن ذلك الحزب وتتبع المركز في موسكو. وقد تبلورت تحت مسمى جبهة التحرير الوطني في بداية الستينات بشكل غير مكثف، ورفضت الدخول في التحالف الوطني الذي قاد إلى حركة مارس ١٩٦٥. وقد أعادت الحركة نشاطها مع أول انبثاق تجربة برلمانية في البحرين عام ١٩٧٣-١٩٧٥ بعد عودة مجموعة كبيرة من كوادر الحركة من الخارج بما فيهم أولئك الذين أنهوا دراساتهم في الجامعات الشرقية (الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية)، وبدأوا نشاطا علنيا خاصة في مجال النقابات العمالية. وأثناء ضرب التجربة الديمقراطية في البحرين عام ١٩٧٥، بعد حل المجلس الوطني (البرلمان)، انهارت قواعد الحركة وظل تواجدهم في الخارج، أما في الداخل فقد أصبحوا لا يشكلون أدنى فعالية.

د- الأحزاب الإسلامية (تنظيمات مذهبية)

● **حزب الإخوان المسلمين (سني)** : بدأ نشاط الإخوان المسلمين في البحرين منذ الخمسينات على يد مجموعة من الطلاب الذين درسوا وتخرجوا من جامعات القاهرة والأزهر. وتبلغ أعداد الإخوان المسلمين في البحرين ما بين أعضاء ومتعاطفين مع مبادىء الحزب حوالي عشرة آلاف شخص على وجه التقريب. وتعتبر جمعيتا (الإصلاح) و (الدعوة الإسلامية) بمثابة الذراع لأنشطة الإخوان المسلمين على الساحة البحرينية وذلك بسبب الحظر الرسمي على هذا التنظيم السياسي.

● **الأحزاب الدينية الشيعية** : تتزامن بداية الأحزاب الشيعية مع بدايات التجربة البرلمانية في البحرين حيث برز التيار الديني منذ وصول مجموعة من رجال الدين الشيعة إلى المجلس الوطني عام ١٩٧٣ أو ما عرف آنذاك بالكتلة الدينية، واتخذت شكلا رسميا بهدف إشهار جمعية التوعية الإسلامية. وارتبطت هذه المؤسسة بالجهات الرسمية. وكانت الجمعية توجه من قبل بعض أصحاب القرار لمواجهة القوى الوطنية وبعد فشل التجربة الديمقراطية وحل المجلس الوطني عام ١٩٧٥ استمرت جمعية التوعية في نشاطها الديني موازية بذلك جمعية الإصلاح (السنية). وقد أسست تلك الجمعية عددا من رياض الأطفال والمدارس الدينية. ولكن بعد نجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ انساقت الجمعية - بحكم العواطف المذهبية- مع توجه الثورة الإيرانية. وقد استغلت قوى النفوذ في الثورة الإيرانية تلك التوجهات لتبلورها على شكل تنظيمات سياسية هي :

- **حزب الدعوة** : التابع لإيران ويتلقى توجيهاته من إيران وتتشكل قاعدته من طلاب المدارس الثانوية وبعض طلاب الجامعة.

- **الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين** : وكان يترأسها هادي المدرس في إيران، ولكن حدث خلاف بين أعضاء الجبهة وبين السلطة في إيران، هرب بعضهم على إثره إلى سوريا والهند والبحرين. وقد تم ضرب الحركة في البحرين عام ١٩٨٢ حيث حوكم ٧٢ فردا من أعضائها، وصدرت ضدهم أحكاما متفاوتة وصلت إلى المؤبد.

- **حركة الشهداء**: وكانت تلك الحركة تتلقى توجيهاتها من إيران، وقد تمت تصفيتها عام ١٩٨٠.

أما حركة أحرار البحرين الإسلامية وهي في الأساس حركة انبثقت من الريف، فتعتبر حركة معتدلة غير متطرفة، وقد انضم إلى عضويتها أعداد كبيرة من الطلاب والعمال وأفراد من الطبقة

الوسطى. وهي تعتبر الأوسع انتشارا والأكثر تغلغلا بين أوساط الطائفة الشيعية.

هـ- **الملتقى الوطني الخليجي**: انبثق هذا التنظيم في مايو عام ١٩٩٢ من منتدى التنمية الخليجي. والمنتدى تشكيل يضم مجموعة من المثقفين ورجال الأعمال والإداريين وأساتذة الجامعات من مواطني دول مجلس التعاون تجتمع سنويا لتتداول فيما بينها قضايا تتعلق بالمنطقة الخليجية مثل العمالة الأجنبية، والنفط، وقضية المرأة، ومشكلة المياه والزراعة وغيرها من القضايا التنموية. وقد تشكل هذا المنتدى في أوائل الثمانينات، ولكن بعد حرب الخليج وإحباطاتها تداول المنتدون مسألة تشكيل الملتقى الخليجي على اعتبار أن الأمر يتطلب خطوات سياسية أكثر واقعية من تلك اللقاءات الثقافية السنوية. وتم فعلا تشكيل الملتقى وانتخبت هيئة لمكتب التنسيق تتكون من ١٣ عضوا. ومن أهم أهداف الملتقى الوطني الخليجي ما يلي:

- تكريس الوحدة الوطنية داخل كل دولة خليجية، والسعي لتحقيق الوحدة الخليجية، والعمل من أجل إيجاد مناخ حر يكفل التسامح والحوار واحترام الرأي الآخر بين فئات المجتمع المختلفة. وكل ما من شأنه تعميق أواصر الألفة وتقريب وجهات النظر.

- توسيع أطر وقواعد وآفاق المؤسسات المدنية التي تتجسد من خلالها المبادرات الذاتية لمواطني الخليج على المستويين الوطني والإقليمي.

- الدعوة إلى أن تكون ممارسة المواطن الخليجي لمواطنته ممارسة حقيقية فاعلة وعلى أساس من المشاركة الشعبية وضمان حقوق وحريات المواطنين الأساسية، وفتح قنوات التعبير أمام مختلف الآراء والأفكار والتصورات والاجتهادات بصورة متوازنة بين الجميع.

- الدعوة إلى تطوير العمل الخليجي المشترك على المستويين الرسمي والشعبي في مجالاته المختلفة.

- التأكيد على الانتماء العربي والامتداد الإسلامي لأي مجهود خليجي مشترك.

وقد اجتمع مكتب التنسيق مرات عديدة، وتم إرسال برقيات إلى مؤتمر القمة الخليجي، والمطالبة بالوحدة والمشاركة السياسية، إلا أن السلطات في جميع دول مجلس التعاون - ما عدا الكويت - نجحت في إنهاء تلك الحركة بشتى الطرق.

٢- جماعات المصالح المنظمة

ويطلق عليها أيضا جمعيات النفع العام أو المنظمات الأهلية وتشمل الجمعيات المهنية والخيرية

والنسائية، وكذلك الأندية الرياضية والثقافية. ولتلك الجمعيات مكانة هامة في الحياة السياسية في المنطقة وذلك بسبب الحظر المفروض على تشكيل الأحزاب السياسية والنقابات العمالية. ويتواجد في المنطقة حاليا أعداد كبيرة من الجمعيات والأندية تضم في عضويتها رجالا ونساء من مختلف الفئات الاجتماعية، ويطلق «خوري» عليها المؤسسات شبه السياسية بمعنى أنها تمارس النشاطات التي تخدم أهدافا سياسية دون أن تكون هي نفسها سياسية المبنى.[١٢] بل أحيانا يطغى الجانب السياسي على دورها المهني. ومعظم الذين ينتمون إلى تلك التنظيمات هم من الطبقة الوسطى الآخذة في النمو، والتي تتكون في معظمها من الشباب المتعلم من الذكور والإناث على السواء.

ولم تقتصر التغيرات التي يشهدها هذا القطاع على نمو منظماته وتنوعها في عموم المنطقة العربية والخليجية، بل امتدت إلى المفاهيم والفلسفة التي تحدد توجهاته وتؤثر عليها. فبعد أن كان مفهوم «الخيرية» و «الرعاية الاجتماعية» يمثلان المنطلقات الأساسية لهذا القطاع، طرحت التنمية والمشاركة الشعبية كبديل للتسمية السابقة. وبعد أن كان الاهتمام بمشكلات هذا القطاع وما عليه يقتصر على دائرة محدودة من النخبة، اتسعت هذه الدائرة لتشمل فئات عديدة ومتنوعة من الرأي ومن صانعي السياسات،[١٣] كما توسعت تلك الجمعيات مؤخراً في إنشاء المؤسسات التعليمية ومؤسسات الرعاية من دور حضانة ورياض أطفال ومؤسسات تعليم ورعاية المعوقين وبرامج محو الأمية. كذلك ساهمت تلك الجمعيات في الدفاع عن قضايا وطنية وتشريعية، وتصدت لبعض الشركات الاحتكارية. وقد تجلى ذلك في أوضح صورة بالنسبة للبحرين حينما تقاربت تلك الجمعيات وطالبت الدولة بإعادة النظر في القانون الجديد الذي يضع المؤسسات الأهلية في دائرة التبعية المطلقة للأجهزة الحكومية وماتحمله من نصوص وأحكام هذا القانون من رؤية للدور المنوط بالجمعيات الأهلية بحيث يجعلها تلعب دورا هامشيا محدوداً. وقد بدأت قضية القانون الجديد للجمعيات الأهلية في البحرين في ديسمبر عام ١٩٨٩ حين أصدرت الدولة قانونا جديدا للجمعيات والأندية الاجتماعية والمهنية والثقافية كي يحل محل القانون القديم الذي صدر عام ١٩٥٩ بعد أن مر ثلاثون سنة على العمل بموجبه. وقد اعتبرت الجمعيات ذات الصلة هذا القانون قيدا جديدا يضاف إلى قيودها ويمنعها من حرية الحركة والانتشار. ونوقش القانون على صفحات الجرائد وعقدت الندوات التقييمية لإبراز سلبياته من قبل أعضاء وعضوات جمعيات النفع العام حتى وصل الأمر بالجمعيات المعنية إلى كتابة مذكرة رفعت إلى السلطات العليا تطالب بإعادة النظر في القانون الجديد. وقد شاركت معظم الجمعيات النسائية والخيرية والمهنية في التوقيع على تلك المذكرة، كما أبدت تلك الجمعيات تخوفها من المواد التي تشدد الرقابة الصارمة من قبل جهاز

الدولة على أنشطة الجمعيات خاصة وأن حجم العقوبات التي نص عليها القانون الجديد قد أثارت مخاوف أعضاء الجمعيات. فالمادة ٤٧ من القانون - على سبيل المثال - تخول للوزير المختص مطلق الحق في إبطال انتخاب أعضاء مجلس الإدارة دون حق للطعن في قرار الوزير. والمادة ٤٦ تنص على إرسال صورة من قرارات اجتماعات مجلس الإدارة خلال ١٥ يوما. وتجيز المادة ٢٤ للوزير المختص دمج الجمعيات دون حاجة لقرارات الجمعيات العمومية. أما المادة ٢٠ فهي تمنع الجمعيات من الانضمام إلى الجمعيات الخارجية أو أي اتحاد أو ناد مقره خارج البحرين إلا بإذن مسبق من الجهة المختصة. كما نصت المادة ١٨ على عدم جواز العمل بالسياسة. ولكن باءت جهود الجمعيات بالفشل، وأصبح هذا القانون ساري المفعول منذ بداية التسعينات.[١٤] كذلك لابد من ذكر نوع آخر من الجمعيات بدأ مؤخراً في الانتشار في بعض دول المنطقة، ونعني بذلك الجمعيات المتخصصة بفئات معينة أو أمراض معينة مثل جمعية الطفولة الكويتية وجمعية الطفولة البحرينية وقد ساهمت هاتان الجمعيتان بأنشطة متعددة لرعاية الطفولة. كما نذكر أيضا الجمعيات التي لها علاقة بالأمراض مثل جمعيات مرضى السرطان والسكر والكلى وغيرها، وقد انتشرت مؤخراً على نطاق واسع وتضم بين أعضائها المرضى وأقرباءهم وعدداً كبيراً من الأطباء والمختصين. وقد لجأت تلك الجمعيات إلى تنويع مصادر دخلها بدل الاعتماد الكلي على معونة وزارات الشؤون الاجتماعية، وأخذ بعضها يعتمد على التبرعات والزكاة والاستثمارات العقارية.

وفي الكويت توجد أكثر من خمسين جمعية ورابطة أهلية يطلق عليها «جمعيات النفع العام» تضم في عضويتها ٤٠ ألف عضو أي بحدود ٨,٥٪ من سكان الكويت. وتعمل تلك الجمعيات للتعبير عن احتياجات وتوجهات الجماعات التي تمثلها، وتجعل هذه الاحتياجات معروفة لدى النظام السياسي. وقد اكتسبت تلك الجمعيات والروابط مزيدا من الشرعية والتأثير في سياق التجربة البرلمانية الناشئة في الكويت منذ عام ١٩٦٣. كذلك تأثرت بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها الفترة التي تلت اكتشاف النفط وتصديره عام ١٩٤٦. ومع تخرج المزيد من الطلاب من الكليات والجامعات خارج الكويت بدأت تتشكل طبقة وسطى مهنية مدنية. ويذكر د. الغبرا أن تلك الجمعيات قد مثلت منذ الخمسينات التنوع والتعدد داخل مجتمع الكويت، واهتمت بقضايا التنمية الثقافية والسياسية والاجتماعية. وخلال الستينات ظلت معظم الجمعيات متأثرة تأثيرا مباشرا بحركة القوميين العرب الداعية للوحدة العربية ولإنهاض الشخصية العربية من التفكك والتخلف. وقد وجدت هذه الحركة التي تعتمد أساسا على الطبقة الوسطى المدينية أنها تصطدم مع أقطارها وحكوماتها حول السياسة المحلية والقطرية[١٥].

ويكاد الأمر يكون مشابها في الإمارات العربية المتحدة من حيث ارتباط تطور المجتمع المدني ببروز وتطور الطبقة المتوسطة الجديدة. ويستند هذا الدور الطليعي للطبقة المتوسطة الجديدة أساسا إلى امتلاك أفرادها التعليم الجامعي الحديث، وتمكنهم من قدرات ومهارات تنظيمية وفنية متخصصة تؤهلهم لتولي المناصب الإدارية والقيادية في المجتمع. تلك الطبقة يزداد عددها مع مرور الأيام، وقد كان عدد الجامعيين لا يتجاوز ٣٠ شخصا عام ١٩٧٠، ولكن هذا العدد وصل إلى حوالي ٢٠ ألف جامعي عام ١٩٩٥. ويتوقع أن يستمر هذا التزايد حتى يصل عدد الجامعيين من أبناء الإمارات إلى أكثر من ٣٠ ألف جامعي بحلول عام ٢٠٠٠. ويسود الاعتقاد بأن التزايد في عدد الجامعيين يتحول مباشرة إلى زيادة مماثلة في عدد أفراد الطبقة المتوسطة الجديدة، وبالتالي ارتفاع نسبتهم في السكان وتحولهم إلى شريحة ذات وزن وحضور وتأثير. وقد حصلت عشر جمعيات على الإشهار وأهمها: جمعيات المهندسين والأطباء والمعلمين والحقوقيين والاجتماعيين والمقاولين والتشكيليين. وهناك سبع جمعيات مهنية تقدمت بطلب الإشهار إلا أنه لم تتم الموافقة على الإشهار وأهمها: جمعيات أعضاء هيئة التدريس بالجامعة والمحاسبين والصحفيين والفنانين والصناعيين والخريجين والخريجات.[١٦]

أ - **غرف التجارة والصناعة**: يرجع ظهور فكرة الغرف التجارية والصناعية إلى حيز الوجود بمبادرة من رجال الأعمال للدفاع عن مصالحهم وحمايتها، كما يرجع الغرض من إنشائها إلى تحسين المستوى الإداري والفني وزيادة قدرتها على المنافسة، وأيضا لتحسين عملية المساومات الجماعية وحماية أصحاب الحرفة الواحدة والدفاع عن مصالحهم. والأهداف الأساسية من إنشاء الغرف هي خدمة ورعاية مصالح رجال الأعمال المنتسبين إليها، وتنسيق ارتباطهم مع الأجهزة الرسمية ذات العلاقة في الدولة بما يخدم في النهاية قضية التنمية الاقتصادية.[١٧] ويعتبر التجار في منطقة الخليج قطاعا هاما ومؤثراً في الحياة الاقتصادية والسياسية خاصة قبل اكتشاف النفط. وقد كانت تجارة النفط والغوص على اللؤلؤ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوج ازدهارها مما هيأ للتجار مكانة رفيعة في المجتمع، وكان لهم نفوذ قوي لدى الحكام الذين كانوا يعتمدون على التجار في تحصيل الضرائب لإدارة البلاد. وبعد اكتشاف النفط وارتفاع أسعاره خاصة منذ منتصف السبعينات من هذا القرن ضعفت سلطة التجار تدريجيا بعد أن استغنت الحكومات عن مساعداتهم المالية، ولكن من الملاحظ أن التجار قد حافظوا على شيء من مكانتهم بعد النفط وشاركوا في الحياة السياسية. وفي الكويت لعب التجار دوراً في صياغة الدستور الذي أكد على قيام المجتمع المدني كما كان لهم دور فيما بعد في التمسك بالديمقراطية والمجتمع المدني، ولا يزال للعديد من التجار نشاط واسع في مؤسسات

المجتمع المدني.[18] أما في البحرين فلا تزال غرفة التجارة والصناعة تساهم في دفع عجلة التقدم والتنمية الاقتصادية في البلاد بعدة طرق منها تأسيس عدد كبير من الشركات العربية مثل شركة الخليج للاستثمارات العربية التي تتخذ من مصر مقرا لها، كما ساهمت في إنشاء بعض البنوك والشركات مثل بنك البحرين الوطني عام ١٩٥٧، وشركة البحرين للتأمين عام ١٩٦٩، وشركة البحرين لمطاحن الدقيق عام ١٩٧٠، وبنك البحرين والكويت عام ١٩٧١، ومن الملاحظ أن التجار قد استرجعوا شيئا من نفوذهم بعد انخفاض أسعار النفط في السنوات القليلة الماضية.

ب- **الجمعيات الدينية** : معظم الجمعيات الدينية في منطقة الخليج تم تأسيسها في عقد الثمانينات. والجمعيات الدينية لاتختلف من حيث أنشطتها إلا أنها قد تختلف بعض الشيء في درجة المضامين أو الروح الوعظية، وهي تشترك - رغم اختلافها في بعض القضايا الشكلية - في مجموعة من الأهداف أهمها: [19]

- العناية بالدين والدعوة إليه بين أفراد المجتمع وتحصين هذا المجتمع ضد الأفكار غير الإسلامية.
- المحافظة على القيم الإسلامية والتراث، والتأكد من التزام المجتمع ككل بالتعاليم الإسلامية.
- تشجيع أعمال البر والخير ومناصرة الحق والعدل في ظل المثل الإسلامية.
- مكافحة الأنواع المختلفة للرذيلة، ومقاومتها بالقول والفعل.

وتحقق هذه الجمعيات أهدافها بعدة طرق أهمها الأنشطة الثقافية من محاضرات وندوات وإصدار مجلات شهرية أو فصلية. تلك الجمعيات الدينية في البحرين والمنطقة الخليجية بصورة عامة تمثل جزءا من النخبة المحلية، الاقتصادية والسياسية فهي تضم ضمن قياداتها رموزا من المؤسسات الرسمية وبعض الشخصيات الدينية ذات العلاقة الوثيقة بمؤسسات الدولة. وقد استعانت تلك الجمعيات ببعض قيادات الحركة الإسلامية في البلاد العربية وبالتحديد مصر، حيث مثلت هذه القيادات الفكرية منبع الخبرة الايديولوجية والتنظيمية لبعض الجمعيات الدينية.[20]

وقد حقق التيار الديني في الإمارات نجاحا ملحوظا خلال العقد الماضي. ويتمتع هذا التيار بتأييد قطاعات اجتماعية واسعة خاصة بين الفئات الشبابية والطلابية بالإضافة إلى شرائح مهمة من الجامعيين والإداريين والمهنيين وأصحاب الفعاليات الاقتصادية، كما أن جمعيات ومؤسسات هذا التيار هي من أكثر الجمعيات نشاطا وأكثرها تأثيرا في الحياة العامة. ومن الملاحظ أن التيار

الديني قد أصبح أكثر تنوعا مما كان عليه في السابق من حيث الروافد والمنطلقات والانتماءات وكذلك من حيث الاجتهادات التي تتراوح بين الاجتهادات الأصولية والسلفية والصوفية والفقهية والمحدثة وأصحاب الدعوة والإخوان المسلمين الذين يعدون من أكثر الجماعات الدينية والإسلامية تنظيما و تسييسا. وقد جاء تطور التيار الديني في دولة الإمارات كرد فعل للتحولات الثقافية والاجتماعية والقيمية العميقة التي شهدها مجتمع الإمارات منذ تدفق النفط، لذلك فإن التيار الديني يسعى أساسا إلى تحصين الأفراد ضد إفرازات النقلة الحضارية التي يعتقد بأنها تحمل أفكارا وقيما غير إسلامية، وتنشر مفاهيم معادية للدين والتقاليد.(٢١) هذا وقد أصبح للمد الديني جمعياته ومؤسساته التي تعد من أقدم مؤسسات المجتمع المدني في الإمارات وأكثرها خبرة في العمل التطوعي والتنظيمي. ففي عام ١٩٧١ تأسست جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي بدبي، وبلغ عدد أعضائها أكثر من ١٥٠ عضوا عاملا. بعد ذلك تأسست جمعية دار البر بدبي عام ١٩٧٩، ثم تلاها تأسيس الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن بأم القيوين عام ١٩٨٠، فجمعية دبي الخيرية. وفي عام ١٩٨١ تم تأسيس جمعية الإرشاد والتوجيه الاجتماعي بعجمان. بعدها تأسس مركز الإرشاد والتوجيه الاجتماعي برأس الخيمة عام ١٩٨٣. وتوقف بعد ذلك إشهار الجمعيات الدينية في الإمارات غير أن ذلك لم يمنع من بروز الجمعيات الدينية التي أخذت في التزايد. والجدير بالذكر أن تلك الجمعيات قد تلقت منذ عام ١٩٧٤ وحتى نهاية ١٩٩٣ أكثر من ١١ مليون درهم كدعم مقدم من الدولة لأنشطتها المختلفة. ويذكر د. عبد الخالق عبد الله وآخرون أن هذه الجمعيات قد تمكنت من تنوع مصادر تمويلها، وأخذت تطور تمويلها الذاتي المرتبط بمشاريعها الاستثمارية بالإضافة إلى التبرعات والهبات من المؤسسات الخاصة ومن الجمهور المتعاطف والمساند لأهدافها. وتعتمد تلك الجمعيات في تمويلها على حملات جمع الزكاة والصدقات التي حققت لهذه الجمعيات استقلالية مالية نسبية عن الدولة ومؤسساتها.(٢٢)

أما في الكويت فقد بدأ تشكيل الجمعيات الإسلامية عام ١٩٦٣ عندما تأسست جمعية الإصلاح الاجتماعي كهيئة خيرية تهتم بأعمال البر. ويبين د. شفيق الغبرا أن الفرع الكويتي من جماعة الإخوان المسلمين كان عبارة عن منظمة صغيرة ولكنها اكتسبت زخما بعد هزيمة ١٩٦٧ وأخذ أعضاؤها يتسللون شيئا فشيئا إلى عضوية جميعة الإصلاح الاجتماعي، وتوضحت قوتها خلال تظاهرة الاحتجاج ضد التعليم المختلط بجامعة الكويت عام ١٩٧١.(٢٣) وكان هناك تياران متصارعان داخل جمعية الإصلاح، تيار يعكس فهما أكثر تقليدية للإسلام ويتجنب الانخراط في العمل السياسي، وتيار أحدث وأكثر تسييسا ويسعى للعمل الجماهيري يؤيده الأعضاء الجدد. وقد تبدت قوة الحركة الإسلامية وجمعية الإصلاح الاجتماعي بصورة جلية خلال الانتخابات

البرلمانية الديمقراطية عام ١٩٨١ حيث هزمت القوى القومية والوطنية المستقلة أمام القوى الإسلامية التي فازت لأول مرة بعدد من المقاعد، وهو ما جعل جمعية الإصلاح الاجتماعي في ذلك الوقت أكثر التجمعات الإسلامية أهمية في منطقة الخليج بأسرها.[٢٤] أما جمعية التراث الإسلامي فقد أنشأتها جماعة السلف الإسلامية في الثمانينات وهي تيار إسلامي متطرف يعتمد على التفسير الحرفي للقرآن. وقد أنشأ المسلمون الشيعة من الكويتيين، والذين يؤلفون ما يتراوح بين ٢٠٪ و ٣٠٪ من مجموع المواطنين، الجمعية الثقافية الاجتماعية. وقد أحدثت هذه الجمعية - خاصة بعد الثورة الايرانية - هوية وشخصية متميزة للجماعة الشيعية. وكانت مركزا لحشد التأييد للمرشحين الشيعة لمجلس الأمة الكويتي حتى حلها رسميا عام ١٩٨٩.

أما بالنسبة للجمعيات الدينية في البحرين فتعتبر جمعية الإصلاح البحرينية أقدم المؤسسات الأهلية الدينية في منطقة الخليج حيث تم تأسيسها عام ١٩٤١ تحت اسم نادي الطلبة إلا أنها تحولت في عام ١٩٤٨ إلى نادي الإصلاح بسبب تأثير الطلبة البحرينيين من دراسي القانون المدني والإسلامي في مصر، وكذلك بالجمعيات الإسلامية التابعة لحركة الإخوان، ثم تحول اسمها عام ١٩٨٠ من نادي إلى جمعية الإصلاح. وقد بدأت الجمعية- وجميع أعضائها من السنة- بداية متواضعة بسبب تبنيها للمؤسسات التقليدية القائمة واتسام خطابها بالوعظية المفرطة. ويتراوح عدد الأعضاء ما بين (٤٠٠-٥٠٠) عضو، ويتكون تمويلها من اشتراكات الأعضاء بالإضافة إلى الهبات التي تصلها من داخل البحرين وخارجها، سواء من أفراد أو جمعيات مماثلة معظمها من دول الخليج تصرف على مشاريعها المتعددة كما امتلكت عقارات مختلفة تدر عليها دخلا ثابتا. أما الجمعية الإسلامية فقد تم إنشاؤها عام ١٩٧٤. ويبلغ عدد أعضائها وجميعهم من طائفة السنة، حوالي ١٠٠ عضو من الذكور و ٦٠ عضوا من الإناث. وتعتمد الجمعية في تمويلها على التبرعات وأغلبها زكوات من داخل البحرين وخارجها خاصة من الكويت والسعودية.[٢٥] وقد تأسست جمعية التوعية الإسلامية (شيعية) والتي مقرها الدراز عام ١٩٧٣. وبعد فشل التجربة الديمقراطية في البحرين وحل المجلس الوطني عام ١٩٧٥ استمرت الجمعية في ممارسة نشاطها الديني موازية بذلك جمعية الإصلاح «السنية» وقد أسست تلك الجمعية مجموعة من رياض الأطفال والمدارس الدينية، ولكن تم حلها في بدايات الثمانينات.

جـ - الصناديق الخيرية : إلى جانب الجمعيات الخيرية المنتشرة في جميع دول مجلس التعاون هناك ظاهرة الصناديق الخيرية، وهي ظاهرة جديرة بالدراسة بسبب انتشارها المفاجىء خاصة في البحرين. وكانت أعدادها في البحرين قبل عام ١٩٩٣ لاتتجاوز ستة صناديق، ثم بدأت

بعد ذلك في الانتشار حتى بلغ عددها ٤٣ صندوقا في الوقت الحاضر. ولا تزال طلبات الإشهار تنهال على وزارة العمل والشئون الاجتماعية الأمر الذي جعلها تتروى في منح التراخيص كمحاولة للحد من انتشارها بل إن الوزارة المذكورة قد أعلنت مؤخراً عن نيتها في دمج تلك الصناديق واختصار أعدادها بقدر المستطاع ربما خشية من استقلاليتها وعدم التمكن من السيطرة عليها مستقبلا. وتنتشر الصناديق في مدن وقرى البحرين وهي عموما تركز على قضايا اقتصادية وينتمي أعضاؤها إلى المجتمع المحلي، ويرجع السبب في انتشارها إلى الحاجة الاقتصادية التي أصبحت تشمل قطاعات واسعة من السكان. وتتضمن أهداف تلك الصناديق مساعدة المحتاجين وتوفير العلاج داخل البحرين وخارجها وغير ذلك من الأنشطة.

ثانيا: المجتمع المدني وعلاقته بالحركة النسوية في منطقة الخليج

يشكل التقسيم على أساس الجنس (من حيث الذكورة والأنوثة) موقعا هاما في المنطقة العربية. فالمرأة العربية إجمالا لاتزال تناضل من أجل الحصول على حقوق يتمتع بها الرجال وحدهم مثل حق نقل المواطنة إلى زوجها أو أبنائها إذا كانوا من جنسية أخرى غير جنسيتها. ولا تزال تطالب بإصدار قانون متطور للأحوال الشخصية يضمن لها حقوقها الزوجية والأسرية. أما في دول الخليج فالمرأة لا تزال في وضع متدن من حيث التشريع بالنسبة لمعظم شقيقاتها في الدول العربية، والكويت هي الدولة الخليجية الوحيدة التي لديها مجلس منتخب، إلا أن التصويت والانتخاب مقتصر على الذكور فقط والمواطنين من الدرجة الأولى. وقد كانت آمال القطاع النسائي عريضة بعد استقلال دول الخليج في الستينات والسبعينات وما صاحب الاستقلال من إنشاء مجالس نيابية في كل من الكويت (١٩٦٣) والبحرين(١٩٧٣)، إلا أن تلك التوقعات كانت في غير محلها إذ انحصر حق التصويت والانتخاب على الذكور فقط، متجاهلا حق المرأة في العملية الانتخابية. ولم يكن رد فعل الجمعيات النسائية في مستوى الحدث، وكان الرد على شكل تظاهرة قامت بها مجموعة من السيدات في الكويت، ذهبن بعدها إلى أحد مراكز الاقتراع لتسجيل أسمائهن. وفي عام ١٩٨٢ تظاهرت مجموعة كبيرة من السيدات للمطالبة بحقهن في الترشيح والانتخاب ولكن ذهبت جهودهن سدى. بينما عبرت مجموعة أخرى من السيدات في البحرين عام ١٩٧٣ عن احتجاجهن بإرسال رسالة مطولة إلى الأمير وأخرى إلى رئيس المجلس الوطني. تلك الجهود المتواضعة لم تغير شيئا في قضية حرمان المرأة من حقوقها الانتخابية، بل اتفقت السلطتان التنفيذية والتشريعية على تجاهل حقوق المرأة التي كفلها الدستور. ومن الممكن القول ان التنافس القائم بين الجمعيات النسائية قد أضاف سلبا إلى قضية المرأة، وأدى إلى إضعاف الحركة النسائية، وبالتالي إلى عدم أخذها بالجدية المطلوبة من قبل السلطة والمجتمع على السواء.

كذلك عدم وجود تنظيمات حزبية تتبنى قضايا المرأة ربما أضاف بعدا آخر إلى استلاب حقوق المرأة.

إن أهم مقومات المجتمع المدني تتركز في استقلالية التنظيمات غير الحكومية. وعلى الرغم من كون معظم التنظيمات غير الحكومية في المنطقة العربية تنضوي تحت لواء السلطة سواء بتمويلها أو بالتدخل في نوعية الأنشطة التي تمارسها، إلا أننا نستطيع القول ان التنظيمات قد ازدهرت وانتشرت في السنوات القليلة الماضية، في معظم دول المنطقة الخليجية. ومما يزيد من أهمية التنظيمات النسائية أنها تعكس التقدم الذي حصلت عليه المرأة خاصة خلال العقود الثلاثة الماضية، وبالتالي فهي صورة للتغيرات الاجتماعية والسياسية التي مرت بها المنطقة، كما أنها تمثل قوة اجتماعية في طريقها إلى البروز ومن الممكن أن تغير تلك التنظيمات المعادلة الاجتماعية في المنطقة لصالح التقدم والتنمية.

إن قضايا المواطنة والتفرقة على أساس الجنس لا تقتصر على القضايا القانونية فقط، ولكنها تمتد أيضا إلى الواقع المعيش. فوضع المرأة كمواطنة يتأثر حتما بقضايا الزواج والطلاق والميراث وحضانة الأطفال، وجميعها تقع ضمن القوانين الإسلامية التي تحكمها الشريعة. فجميع دول المنطقة- ما عدا الكويت- لا تزال تطبق النص الحرفي للشريعة، بل حتى قانون الأحوال الشخصية الكويتي الذي صدر عام ١٩٨٤ يقدم حقوقا محدودة للمرأة الكويتية. فعلى سبيل المثال تنص المادة(٨) من القانون على أن «ينعقد الزواج بإيجاب من ولي الزوجة وقبول من الزوج أو من يقوم مقامهما» فالمرأة التي يقل سنها عن ٢٥ عاما لا تستطيع الزواج دون موافقة ولي أمرها.[٢٦] كذلك جاء في المادة ٨٥ من القانون أنه «ليس للزوج أن يسكن مع زوجته ضرة لها في مسكن واحد بغير رضاها» مع العلم بأن الكثير من الذين يتزوجون أكثر من واحدة يجبرون زوجاتهم على السكن في المنزل نفسه.[٢٧]

ولابد من الإشارة إلى أن الشريعة لا تحدد سنا معينا لزواج المرأة. ولهذا السبب لم تحدد أية دولة خليجية سن الزواج للفتاة ما عدا الكويت إذ حددت أدنى سن للزواج بخمسة عشر عاما. ففي البحرين- على سبيل المثال- تشير الإحصائيات لعام ١٩٩١ إلى أن معدل الفتيات المتزوجات في سن الخمسة عشر عاما ومادون قد وصل إلى ١١,٠٨٥ أي حوالي ١٧,٣٪ من مجموع النساء المتزوجات. وعلى أية حال فتلك الإحصائيات لا تبرز كل الحقيقة بسبب شيوع حالات زواج الأطفال (ما دون الأربعة عشر عاما) في القرى وأيضا بسبب عدم تحديد سن للزواج.

أما بالنسبة لتعدد الزوجات فلا يزال الأمر يشكل قضية هامة، ويثير استياء الغالبية من النساء من جميع المستويات الاجتماعية. وفي البحرين بلغ عدد الرجال الذين لديهم أكثر من زوجة حوالي

٦, ٥٪ من مجموع النساء المتزوجات حسب إحصاء عام ١٩٩١ وهي نسبة ترتفع قليلا عما كانت عليه قبل عقد مضى حيث بلغت النسبة ٤, ٥٪ . أما في الكويت فتبين الإحصائية لعام ١٩٨٥ بشأن حالات الزواج أن من بين ٦٥٥ حالة زواج، هناك ٣٣١ حالة أصبح الزوج بعصمته أكثر من زوجة.[٢٨]

كما تعكس قوانين الطلاق إجحافا بحق المرأة، ويتم الطلاق غالبا شفويا بتلفظ الزوج كلمة «أنت طالق» ثلاث مرات متتاليات. أما في الكويت فلا توجد نصوص مقيدة لرخصة الطلاق في قانون الأحوال الشخصية مما يساهم في تفاقم ظاهرة الطلاق. وقد ازدادت نسبة الطلاق في جميع دول المنطقة حيث بلغت ١٨,٣٪ في البحرين و ٢٩٪ في الكويت وذلك عام ١٩٩٢. تلك النسب تعتبر عالية نسبيا لدول محافظة كدول الخليج إلا أنها لاتقارن بالنسب المرتفعة لحالات الطلاق في أوروبا والولايات المتحدة حيث وصلت إلى أكثر من ٥٠٪ في أوروبا إلى حوالي ٣٦٪ في الولايات المتحدة.

أما حضانة الأبناء في حالة الطلاق فهي قضية تحتاج حتما إلى إصلاحات جذرية. فالأمهات المطلقات أو الأرامل يحتفظن برعاية أطفالهن لفترة محددة تمتد حتى زواج المرأة من شخص آخر أو حين بلوغ الابن تسع سنوات والابنة سبع سنوات. بعد ذلك تنتقل الحضانة إلى الأب أو إلى أقرب شخص من الذكور من أسرة الأب في حالة وفاة الأب. تلك القوانين لا تنظر بكثير من الاعتبار لمشاعر المرأة المطلقة التي يسحب منها دورها كأم رغما عنها خاصة وأن الطلاق يقع في معظم الأحيان دون اختيارها.

ويربط بعض الباحثين الغربيين موضوع حقوق المرأة بكلمة واحدة هي «الإسلام» بينما يركز البعض الآخر على حيادية الإسلام بالنسبة لتخلف المرأة المسلمة عن مثيلاتها في الغرب في الحقوق الشرعية واستقلالية القرار، بأن ذلك مرتبط بقضايا التنمية كالتعليم والتصنيع والتمدن أكثر من ارتباطه بالدين والعوامل الثقافية[٢٩] ويرى آخرون (Khaldi & Tucker 1996) أن النظرة الإسلامية للجنس من حيث الذكورة والأنوثة Gender مبنية أساسا على ما جاء في القرآن الكريم الذي يفرض التمييز بين الرجل والمرأة على أساس الجنس، كما ورد في الآية «الرجال قوامون على النساء» على الرغم من كون بعض الآيات تخضع لتفسيرات متعددة من قبل علماء الشريعة.[٣٠]

وتبقى الإشارة إلى أن الحاجة ماسة لإيجاد قانون متقدم للأحوال الشخصية لتنظيم العلاقات الزواجية، ولإيجاد شراكة بين الزوجين يتمتعان بنفس الحقوق والواجبات. ومن أهم المواضيع التي أثيرت في مؤتمر المرأة العالمي الذي عقد في بيجينغ في الصين عام ١٩٩٥، مشروع القانون الذي

قدمته مجموعة من السيدات من شمال أفريقيا (الجزائر وتونس والمغرب) أطلقت على نفسها اسم «مجموعة ٩٥ المغاربية من أجل المساواة». وكان عنوان القانون المقترح «مائة إجراء ومقتضيات» وخصصت خمس ساعات لمناقشة القانون وشاركت في المناقشة مجموعات من السيدات من الدول العربية والإسلامية وغيرها. ويحتوي هذا القانون على مائة إجراء لتنظيم الزواج والطلاق والتعليم الديني والميراث والوصية، وقد تمت مناقشتها بندا بندا في ذلك الاجتماع. وتشير مقدمة القانون إلى أن تحديات الحداثة تتطلب عملا على كل المستويات الاقتصادية والسياسية والتشريعية والديموغرافية والتربوية والثقافية. وأن إعداد قانون للأسرة ذي توجهات تحديثية يضع الإسلام، وبصفة حتمية أمام امتحان لقدرته على المراجعة. فالفقه الإسلامي في حقيقته مجموعة هائلة من القواعد القانونية التي نشأت خلال القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة انطلاقا من النصوص القرآنية وأيضا بالاعتماد على الأحاديث النبوية المكونة للسنة. وفي القرن الثالث الهجري تجمد الفقه الإسلامي وأغلقت أبواب الاجتهاد، وهو ما منع الفقهاء والمشرعين من إخضاع هذا القانون إلى ظروف الأزمنة الجديدة. وفي بداية القرن الماضي ارتفعت بعض الأصوات منادية بالإصلاح التشريعي العميق حين أدت متطلبات التمدن والتصنيع والتبادل الدولي إلى تبني الكثير من التشريعات الحديثة في الميادين الدستورية والإدارية والقضائية والتجارية والجنائية. ولكن قانون الأسرة، وبالتالي منزلة النساء القانونية ظلا يخضعان بصفة مطلقة إلى الفقه الإسلامي في الوقت الذي أخضع فيه هذا الأخير في ميادين أخرى إلى ضروب من الاستثناء، وتم التركيز باستمرار على عدم إمكانية تطوير أسس الفقه الإسلامي فيما يتعلق بوضعية النساء.(٣١)

الجمعيات النسائية في منطقة الخليج : تعد الجمعيات النسائية مركزاً للأنشطة الاجتماعية والثقافية والسياسية. ففي البحرين هناك خمس جمعيات نسائية يبلغ مجموع العضوات المنتسبات إلى تلك الجمعيات حوالي ١٣٢٤ عضوة. وبالإضافة إلى الجمعيات النسائية الخمس فقد انضم عدد كبير من النساء إلى جمعيات مهنية واجتماعية مختلفة تضم الجنسين كجمعيات المهندسين والمحامين والأطباء الاجتماعيين والاقتصاديين وغيرها من الجمعيات. كذلك انضم عدد كبير من الفتيات في الآونة الأخيرة إلى أندية رياضية مختلفة حيث كانت هذه الأندية في الماضي تحصر عضويتها في الذكور فقط. وترجع بدايات العمل النسائي المنظم في البحرين إلى سنوات الخمسينات من هذا القرن حين تأسس ناد للسيدات عام ١٩٥٤ ترأسته زوجة المستشار البريطاني، وضم نخبة من سيدات المجتمع، وكانت معظم أنشطة هذا النادي تتركز في تدريب العضوات على الإسعافات الأولية وزيارة المرضى في المستشفيات. واستمر هذا النادي سنتين وتلاشى نشاطه عندما تم إنشاء أول جمعية نسائية في الخليج عام ١٩٥٥ هي «جمعية نهضة فتاة البحرين». وعلى الرغم من مضي أربعين عاما على إنشاء تلك الجمعية وما تلاها من

جمعيات، إلا أن العمل التطوعي يبقى محصورا ومقيدا بقوانين تحد من حرية تحركه وتجعل أنشطته تبدو هامشية غير فاعلة. وتعد جمعية نهضة فتاة البحرين أول من ساهم في القضاء على الأمية حين افتتحت فصولا لتعليم السيدات مبادىء القراءة والكتابة والحساب، وفصولا لمتابعة الدراسة الابتدائية والإعدادية منذ عام ١٩٦٦، كما ساهمت في إنشاء دور حضانة ورياض أطفال، ومشاغل لتعليم الخياطة في المناطق الشعبية وأصدرت بعض الدراسات الجادة التي تبحث مشاكل اجتماعية ملحة مثل ارتفاع نسبة الطلاق وأوضاع المرأة في الأسر البحرينية ودراسات تتعلق بالأطفال. وتقوم الجمعية حاليا بإنشاء مشروع متكامل لنساء قرية المالكية وذلك بالتعاون مع نادي القرية حيث ستنفذ برامج اجتماعية وتعليمية. ويبلغ عدد عضوات الجمعية حوالي ٥٠٠ عضوة.

بعد ذلك تأسست «جمعية رعاية الطفل والأمومة» عام ١٩٦٠، وتنتمي معظم عضوات الجمعية إلى الشريحة العليا من المجتمع والمتنفذة سياسيا واقتصاديا. وقد تمكنت الجمعية بفضل انتماءاتها الطبقية من القيام بمشاريع اجتماعية وتعليمية ضخمة لم تستطع أية جمعية أخرى القيام بمثلها كإنشاء معهد الأمل للأطفال المعوقين ومركز الرعاية الثقافي ومشروع صناعة الورق من سعف النخيل وافتتاح ست رياض أطفال. وقد انتهت مؤخرا من إنشاء مشروع علمي ضخم هو مركز دراسات المرأة الذي يعد الأول من نوعه في المنطقة الخليجية. كذلك تقوم الجمعية ببعض الأنشطة الأخرى مثل إنشاء مركز تعليم الخياطة وبعض الحرف اليدوية. وقد تزايد النشاط الثقافي والتربوي للجمعية مؤخرا، ويبلغ عدد عضواتها ٤٠٠ عضوة.

كما تأسست عام ١٩٧٠ «جمعية أوال النسائية» في مدينة المحرق وهي تماثل جمعية نهضة فتاة البحرين من حيث الأهداف والأنشطة والتوجهات والخط التحرري حيث تطالب الجمعيتان بإصلاحات جذرية بالنسبة لمطالب المرأة السياسية، وإصدار قانون للأحوال الشخصية يتناسب مع متطلبات العصر، ويبلغ عدد عضوات الجمعية ٢٥٠ عضوة. أما «جمعية الرفاع الثقافية» فقد تأسست عام ١٩٧٠ وتنحصر معظم أنشطتها في المجالات الثقافية والخيرية. والجمعية تدير روضة أطفال في مدينة الرفاع ولا تتعدى عضواتها ٥٠ عضوة. وتعتبر «الجمعية النسائية الدولية» التي تأسست عام ١٩٧٥ الجمعية النسائية الوحيدة التي تضم بين عضواتها أغلبية من نساء الجاليات الأجنبية المقيمة في البحرين وتنحصر معظم أنشطتها في المجالات الاجتماعية والخيرية، ويبلغ عدد عضواتها ١٤٤ عضوة.

تلك الجمعيات الخمس تقع ضمن العاصمة المنامة ومدينتي الرفاع والمحرق ولكن لا توجد أية جمعية نسائية في المناطق الريفية في البحرين، والتي يشكل سكانها الغالبية المطلقة. وقد طالبت

حوالي ٦٠ فتاة مقيمات خارج المدن وينحدرن من أصول ريفية بتأسيس جمعية نسائية عام ١٩٧٩ تحمل اسم «جمعية فتاة الريف» ولكن لم تستجب الجهات الرسمية لهذا الطلب.

أما في الإمارات العربية المتحدة فقد حققت المرأة خلال العقدين الماضيين مكاسب هامة على صعيد التعليم والعمل. فبعد أن كانت نسبة التعليم لا تتجاوز ٤٪ بين الإناث عام ١٩٧٠ ارتفعت هذه النسبة إلى أكثر من ٨٠٪ عام ١٩٩٣، كذلك أصبح عدد الطالبات يشكل ٧٥٪ من إجمالي عدد الطلبة في جامعة الإمارات. وبعد أن كانت نسبة الأمية عام ١٩٨٠ قد بلغت ٥١٪ للذكور، و ٧٧,٦٪ للإناث، هبطت تلك النسبة عام ١٩٩٧ إلى ٧٪ للجنسين. إلا أن مشاركة المرأة في سوق العمل لم تتجاوز ٦٪ من إجمالي قوة العمل. وقد بدأت المرأة في تأسيس الجمعيات الخاصة بها من أجل تعميق دورها الاجتماعي والتطوعي في المجتمع حيث أخذت مجموعة من السيدات المتعلمات على عاتقها تأسيس تلك الجمعيات. وقد تم تأسيس أول جمعية نسائية في عام ١٩٦٧ عندما تأسست «جمعية النهضة النسائية» في رأس الخيمة، ثم تأسست بعد ذلك «جمعية النهضة النسائية» في دبي، والتي ركزت على محو الأمية وعلى أنشطة ثقافية وندوات ومحاضرات تهتم بواقع المرأة. كما تأسست جمعيات نسائية أخرى في كل من أبوظبي عام ١٩٧٣ وفي كل من الشارقة وأم القيوين وعجمان عام ١٩٧٤. ثم جاء تأسيس الاتحاد النسائي الذي ضم الجمعيات النسائية كافة وعددها ست جمعيات وذلك عام ١٩٧٥. ومن خلال استعراض أهم النشاطات التي قامت بها الجمعيات النسائية خلال الموسم الثقافي لعام ١٩٩٣ يلاحظ د. عبد الخالق عبد الله وآخرون أن النشاطات الدينية هي السائدة بالنسبة لكافة الجمعيات النسائية في الإمارات إذ كانت أكثر المحاضرات التي تنظمها تلك الجمعيات ذات طابع ديني، وليست ذات مساس بقضايا المرأة وما تعانيه من مشاكل يومية وحياتية. كذلك تقدم معظم هذه النشاطات في صور تقليدية لا تضيف إلى فكر المرأة شيئا. إلا أن أهم إنجاز للجمعيات النسائية حتى الآن يتركز في مجال برامج محو الأمية والتي حققت حتى الآن نتائج مهمة تمثلت في التحاق مجموعة كبيرة من طالبات هذه الجمعيات بالجامعة.[٣٢] كما يلاحظ انخفاض الإقبال على الجمعيات النسائية. وتجدر الإشارة إلى أن جمعية الاتحاد النسائية وجمعية نهضة المرأة الظبيانية جاء تأسيسهما بقرارات رسمية. وقد بلغ مجموع عدد العضوات العاملات في الجمعيات النسائية ١٠١٨ عضوة أي بمتوسط قدره ١٧٠ عضوة كل جمعية. وتعاني الجمعيات النسائية من ركود واضح في إدارتها لعدم قدرتها على استقطاب الطاقات النسائية الجامعية. فمعظم مجالس الإدارة لم يطرأ عليها أي تعديل منذ بداية تأسيسها، بل إن جمعية دبي عقدت آخر اجتماع للجمعية العمومية فيها قبل ١٣ سنة.[٣٣]

أما الجمعيات النسائية في الكويت فعددها خمس جمعيات تتصدرها الجمعية الثقافية والاجتماعية التي تأسست عام ١٩٦٣، ونادي الفتاة (١٩٧٥)، وبيادر السلام (١٩٨١)، وجمعية

الرعاية الإسلامية (١٩٨٢)، وجمعية المرأة التطوعية لخدمة المجتمع (١٩٩١). وقد قامت الجمعية الثقافية والاجتماعية النسائية بطرح قضايا تنموية تتعلق بحق المرأة في التعليم والعمل والمساواة. وتشير د. هيا المغني بأن تأسيس الجمعية النسائية الثقافية كان بهدف إيجاد مكان لتجمع عدد متزايد من نساء الطبقة التجارية العليا للقيام بالأعمال الخيرية من دون التعرض لوضع المرأة المتدني في المجتمع. إلا أن الجمعية قد عدلت مسارها في المرحلة الحاضرة وأصبح من أهم أهدافها «رفع المستوى التعليمي والثقافي للمرأة الكويتية، وكذلك نشر الوعي لديها كي تتفهم حقوقها وواجباتها بصفتها مواطنة وفرد في الأسرة». كما تبنت تلك الجمعية مطالب السيدات الكويتيات المتزوجات من غير كويتيين ويقدر عددهن بحوالي ٧٠٠٠ سيدة وذلك عام ١٩٩٣، وطالبت السلطة بأحقيتهن في منح أبنائهن الجنسية الكويتية.(٣٤) ويشدد د. الغبرا على كون تلك الجمعية قد قادت محاولة لطرح ومعالجة القضايا الأساسية للمرأة في الكويت مثل الحق في التعليم والعمل والمساواة. وقد مثلت مواجهة العوائق الاجتماعية والثقافية عميقة الجذور، والتي حدت من حقوق المرأة وحرياتها، تحديا خطيرا واجه تلك الجمعية.(٣٥)

وقد تأسست جمعية نهضة المرأة العربية في العام نفسه الذي تم فيه إنشاء الجمعية الثقافية الاجتماعية(١٩٦٣)، ومعظم العضوات ينتمين إلى الطبقة الوسطى. وركزت جمعية النهضة العربية في طروحاتها إلى المساواة بين الجنسين وحقوق المواطنة للمرأة الكويتية. وطالبت السلطات الرسمية بتوسيع حقوق المرأة كي تشمل الحقوق السياسية والمساواة في فرص التوظيف وتعيين لجنة نسائية من المحاميات ذوات الكفاءة كي يضعن مسودة قانون للأحوال الشخصية، وتخصيص علاوة مالية لأطفال النساء المتزوجات، وطالبت أيضا بتقييد تعدد الزوجات. وفي عام ١٩٧٣ أي بعد عشر سنوات من إنشائها نجحت تلك الجمعية في فرض مناقشة مشروع قانون للمساواة في الحقوق بين الجنسين في المجلس الوطني، مما أثار نقاشا حادا بين أعضاء المجلس. وقد تحفظ غالبية الأعضاء على مشروع القانون وطالبوا بسحبه مع التأكيد على إبقاء الوضع الراهن للمجتمع وتعزيز المجتمع الأبوي على اعتبار أن الإسلام قد منح الذكور والإناث مسئوليات مختلفة، وأن الرجال قوامون على النساء كما ورد في القرآن الكريم. وقد تجنب المجلس آنذاك التصويت على مشروع القانون وأحاله إلى لجنة الشئون القانونية في المجلس لمزيد من الدرس. وفي عام ١٩٧٨ اتهمت الجمعية بتجاوزات مالية وتم حلها في العام نفسه.(٣٦)

وفي عام ١٩٨١ تأسست جمعية التراث الإسلامي مع جمعيتين إسلاميتين خيريتين. وفي العام ذاته تأسست جمعية بيادر السلام، تبعها تأسيس جمعية الرعاية الإسلامية بعد سنة واحدة أي عام ١٩٨٢. وقد طالبت تلك الجمعيات في العديد من الكتابات والمناظرات بالعودة إلى التقاليد الإسلامية وإلى التزام المرأة بالفضيلة والأخلاق. كما دعت المرأة المسلمة بتدعيم الروابط الأسرية

وتربية النشء الصالح والدفاع عن التقاليد والعادات التي يؤمن بها المجتمع مركزة على أهمية دور المرأة داخل البيت وعلى الفروقات البيولوجية بين الجنسين كتبرير لعدم المساواة في علاقة الرجل والمرأة في البيت والمجتمع.[٣٧] وقد استحدثت جمعية الرعاية الإسلامية صفوفا لتعليم التطريز والخياطة والطبخ الشرقي وكذلك افتتحت صفوفاً لحفظ وتجويد القرآن، كما ركزت جمعية بيادر السلام على اكتساب الفضائل الإسلامية وعلى أن المرأة المثلى هي المرأة التي تقوم بالعمل الصالح.

وبعد حرب الخليج مباشرة حولت غالبية الجمعيات النسائية اهتمامها إلى مجال خدمة المجتمع، كما تم تشكيل الاتحاد النسائي الكويتي في الفترة نفسها كممثل وحيد للجمعيات النسائية خارج الكويت، وقد شاركت في هذا الاتحاد كافة الجمعيات ما عدا الجمعية الثقافية الاجتماعية.[٣٨]

خاتمة

مع انتشار التعليم في المنطقة الخليجية بعد اكتشاف النفط في الثلاثينات والأربعينات انتقلت تلك المجتمعات من اقتصاد الكفاف المبني على صيد الأسماك والغوص على اللؤلؤ والزراعة البسيطة إلى مجتمعات الوفرة وما تبع ذلك من توسع في مرافق التعليم والرعاية الصحية واستكمال البنية التحتية. وقد انعكس ذلك على ازدهار التنظيمات التي تشكل أساسا للمجتمع المدني مثل الروابط والجمعيات والأحزاب والأندية والتعاونيات. وكما بينا سالفا فإن مفهوم المجتمع المدني يرتكز على ثلاثة أسس هي: الفعل الإرادي الحر، والتنظيم الجماعي، وقبول التنوع والاختلاف بين الفرد والآخرين، مما يجعل مؤسسات المجتمع المدني تلعب دورا متعاظما في تنمية المجتمع وتهيئته لإحلال الديمقراطية، بمعنى أن أعضاء الجمعيات يميلون إلى الأخذ بمبدأ المساواة، فتلك التنظيمات تنطوي على صورة مصغرة للأشكال الديمقراطية للحكومة، وتتأصل في الممارسات اليومية وتتعرض للتغير بفضل هذه الممارسات. ولكن ينبغي ألاّ يغيب عن اهتمامنا أن محدودية المشاركة السياسية للمرأة تنبع من حقيقة هامة وهي أن الرجال أيضا يعانون من تقلص دورهم السياسي. وقد ازدادت أهمية تلك التنظيمات بعد حرب الخليج وتداعياتها حيث تكشفت حقائق كانت في السابق مطمورة تحت وهج الثروة النفطية، وأولى تلك الحقائق هي أن الحماية الحقيقية لأبناء المنطقة تتشكل من الداخل، عبر مؤسسات تنطق باسمهم وتعبر عن إرادتهم. وما واجهته المنطقة في الآونة الأخيرة من انخفاض في سعر النفط يقدره الخبراء حسب القيمة الفعلية للدولار بأقل من سعره في عقد الخمسينات، وانعكاس ذلك سلبا على مشاريع التنمية من شأنه أن يؤجج مطالب تلك الجماعات لمزيد من الانفتاح والحوار البناء.

إن إيجابية تلك التنظيمات تبرز في كونها تعتمد أسسا وأساليب جديدة في أنشطتها أهمها التقيد بالقوانين السائدة واعتماد الأساليب اللاعنفية التي تحرم الأنظمة من مبررات استخدام العنف ضدها فهي تستمد شرعيتها من ضمن القوانين المتاحة. ومن المتوقع أن تشهد السنوات المقبلة أنشطة سياسية مكثفة تقوم بها تلك المؤسسات الاجتماعية لترسيخ الديمقراطية والتعددية السياسية في مجتمعات الخليج.

إن التركيبة الليبرالية للمواطنة في الدول الغربية وفي معظم الدول الديمقراطية بصورة عامة تختلف عن مثيلتها في الشرق الأوسط. إذ تكمن وحدة المجتمع في الفرد وليس الأسرة. فالأفراد هم الذين يحملون الحقوق والواجبات تجاه الدولة دون تفرقة على أساس العرق أوالجنس أو الدين، بينما يختلف الأمر في الشرق الأوسط بالنسبة لوضعية المرأة فينظر لها، ليس كفرد له كيان مستقل، وإنما كأم وزوجة وأخت وقريبة تخضع لسلطة الدولة من خلال الروابط الأسرية، وغالبا من خلال سلطة رب الأسرة.[39] ويؤكد د. خلدون النقيب على أن نيل المرأة حقوقها يتطلب جهدا يتجاوز توفير فرص تعليم أو فرص عمل. فالحاجة ملحة إلى تشخيص الآليات التي تؤكد المعوقات السياسية والاجتماعية التي تمنع المرأة من نيل حقوقها، مفترضا أن المعوقات السياسية لنيل المرأة حقوقها منزرعة في المجتمع المدني بترتيباته الأبوية (Patriarcal) ، وأن الدولة تدخل في هذه المعادلة كطرف منحاز إلى هذه الترتيبات الأبوية. فعلاقات الرجل والمرأة هي في النهاية علاقة قوة وضبط وسيطرة، شأنها شأن العلاقات الاجتماعية الأخرى. ولكن السيطرة على المرأة لها هذه الصفة الاستثنائية، وهي كونها طريقة لتوكيد حدود الأمة - الدولة من خلال التنظيم الدقيق للزواج والتجنس والميراث وحقوق الملكية.[40] وتدير المؤسسة الدينية هذا التنظيم من خلال قوانين الأحوال الشخصية التي تنظم الزواج والطلاق والميراث وحضانة الأطفال. وهنا لا يدخل الفرد في علاقة مباشرة مع الدولة، وإنما عن طريق العائلة وعن طريق الجماعات الفرعية مثل : القبيلة والطائفة والجماعة الإثنية. ولذلك فإن ترتيبات المؤسسة الأبوية، كرؤساء العائلات والمشايخ ورؤساء الطوائف، تتوسط بين الفرد والدولة. إن ازدياد أهمية تلك الجماعات ليس في صالح كفاح المرأة من أجل حقوقها السياسية، وأن الحل - كما يراه النقيب - هوأن نكيف الديمقراطية بنزعتها الإنسانية كي تتماشى مع ذاتنا العضوية، وأن نجعل قضايا الأحوال الشخصية تخضع لقوانين وضعية تستجيب للعصر ومتطلباته.[41] فاستحداث قانون متطور للأحوال الشخصية والمشاركة السياسية هما المدخل الأساسي للمرأة كي تصبح قوة سياسية واجتماعية قادرة على خلق التنمية المطلوبة في المنطقة. ومن خلال الحوار المفتوح الذي توفره تنظيمات المجتمع المدني تستطيع المرأة الوصول إلى هذين الهدفين.

الهوامش

(١) عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مواطن : المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، يناير ١٩٩٦، ص ٢٩.

(٢) د. سعد الدين إبراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، مقدمة كتاب «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في البحرين»، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٥.

(٣) سيفيكوس (CIVICUS)، (التحالف العالمي لمشاركة المواطنين)، مواطنون: دعم المجتمع المدني في العالم، طبعت الترجمة العربية في القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٥.

(٤) عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٦) د. عبدالخالق عبدالله، طه حسين حسن، راشد محمد راشد، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الإمارات العربية المتحدة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٤٦.

(٧) سيفيكوس (CIVICUS) . مصدر سابق، ص ١٩.

(٨) د. ريما الصبان، مؤسسات المجتمع المدني في دول الخليج، (ورقة قدمت لمنتدى التنمية الخليجي)، اللقاء التاسع عشر (١٩-٢٠ فبراير ١٩٩٨) دبي، الإمارات العربية المتحدة، ص ١٩.

(٩) سيفيكوس (CIVICUS) ، مصدر سابق، ص ٦٦.

(١٠) د. سعد الدين إبراهيم، مصدر سابق، ص ٢٥.

(١١) د. منيرة أحمد فخرو، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في البحرين، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٩٣.

(١٢) د. فؤاد إسحق الخوري، القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارساتها، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٤١.

(١٣) سيفيكوس (CIVICUS) ، مصدر سابق، ص ١٠.

(١٤) د. منيرة أحمد فخرو، مصدر سابق، ص ١٠٠.

(١٥) د. شفيق الغبرا، دراسة في آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٠٤.

(١٦) د. عبدالخالق عبدالله وآخرون، مصدر سابق، ص ٩٥.

(١٧) د. منيرة أحمد فخرو، مصدر سابق، ص ١٠١.

(١٨) د. عبدالمالك التميمي، المجتمع المدني في الكويت منذ الاستقلال إلى الاحتلال، (ورقة قدمت في منتدى التنمية) اللقاء السنوي التاسع عشر (١٩-٢٠ فبراير، ١٩٩٨) دبي، الإمارات العربية المتحدة، ص ٢٩.

(١٩) د. باقر سلمان النجار، الجمعيات الأهلية في الخليج العربي: التاريخ والمجتمع، مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية : مشاركة، عطاء، إنماء، أكتوبر ١٩٨٩، (ص ٢٠٥ - ٢٤٣) ص١٦.

(٢٠) د. باقر سلمان النجار، مصدر سابق، ص ٢١٩.

(٢١) د. عبد الخالق عبد الله وآخرون، مصدر سابق، ص ١٢١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٢٣) د. شفيق الغبرا، مصدر سابق، ص ١١١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٥) د. منيرة أحمد فخرو، مصدر سابق، ص ١١٦.

(٢٦) د. بدرية العوضي، المرأة والقانون : الواقع والطموح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٤١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٩) Valentine Mughadam, Modernizing Women: Gender & Social Change in the Middle East Lynne Riener publishers, Clorado, USA, 1993.

(٣٠) Ramla Khaldi & Judith Tucker, Women's rights in the Arab World, in Middle East Reports (MERIP), A special MERIP publication, 1996, P.2.

(٣١) مجموعة ٩٥ المغاربية من أجل المساواة، مائة إجراء ومقتضيات: من أجل تقنين مغاربي بروح المساواة في مادة الأحوال الشخصية وقانون الأسرة، مؤسسة فريدريش إبرت (الألمانية) والاتحاد الأوروبي، ١٩٩٥، ص ١٠.

(٣٢) د. عبد الخالق عبد الله وآخرون، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣٤) Haya Al-Mughni, "Women's Organizations in Kuwait", in Middle East. Report, No.198, Vol. 26 No. 1, January - March 1996, P.33.

(٣٥) د. شفيق الغبرا، مصدر سابق، ص ٣.

(٣٦) د. هيا المغني، مصدر سابق، ص ٣٣٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٩) Suad Joseph, Gender and Citizenship in the Middle Eastern states, in Middle East Report, No. 198, Vol. 26, No.1 January-March 1996, P.6-7.

(٤٠) د. خلدون حسن النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٦٩ - ٧٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

المصادر

- إبراهيم، سعد الدين، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، القاهرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٢.
- بشارة، عزمي، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مواطن : المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، يناير ١٩٩٦.
- التميمي، عبد المالك، المجتمع المدني في الكويت منذ الاستقلال إلى الاحتلال، ورقة قدمت في منتدى التنمية الخليجي، اللقاء السنوي التاسع عشر، (١٩ - ٢٠ فبراير ١٩٩٨) دبي، الإمارات العربية المتحدة.
- خوري، فؤاد إسحق، القبيلة والدولة في البحرين : تطور نظام السلطة وممارساتها، بيروت، ١٩٨٣.
- سيفيكوس CIVICUS (التحالف العالمي لمشاركة المواطنين) مواطنون : دعم المجتمع المدني في العالم، طبعت الترجمة في القاهرة، ١٩٩٥.
- الصبان، ريما، مؤسسات المجتمع المدني في دول الخليج، ورقة قدمت لمنتدى التنمية الخليجي، اللقاء السنوي التاسع عشر (١٩ - ٢٠ فبراير ١٩٩٨) دبي، الإمارات العربية المتحدة.
- عبدالله، عبدالخالق، حسن، طه حسين، راشد، محمد راشد، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الإمارات العربية المتحدة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- العوضي، بدرية، المرأة والقانون : الواقع والطموح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
- الغبرا، شفيق، الكويت : دراسة في آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع، مركز ابن خلدون بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- فخرو، منيرة، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في البحرين، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالاشتراك مع دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.
- مجموعة ٩٥ المغاربية من أجل المساواة، مائة إجراء ومقتضيات : من أجل تقنين مغاربي بروح المساواة في مادة الأحوال الشخصية وقانون الأسرة، مؤسسة فريدريش إبرت (الألمانية) والاتحاد الأوروبي، ١٩٩٥.
- Middle East Report, No. 198, Vol. 26, No. 1, January - March 1996.
- Mughadm, Valentine, Modernizing Women: Gender & Social Change in the Middle East, Lynne Rienner Publishers, Colorado USA, 1993.
- النقيب، خلدون حسن، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧.
- Women's rights in the Arab World, A special MERIP publication, Washington D.C. 1996.

آفاق نقدية

- زكي نجيب محمود في جامعة الكويت
- السينما السورية
- الأنا والآخر وهدم النمطية

زكي نجيب محمود في جامعة الكويت

خمس سنوات خصبة في حياة الفيلسوف (١٩٦٨ - ١٩٧٣)

د. إمام عبدالفتاح إمام*

تمهيد

هذا بحث يزعم فيه صاحبه أن زكي نجيب محمود بدأ متدينا وانتهى متديناً! وأنه مرَّ خلال تطوره الفكري بثلاث مراحل أشبه ما تكون بالمثلث الجدلي!

١- كانت المرحلة الأولى هي مرحلة التدين الخالص أو المبكر، وهو تدين يكاد يقترب أحيانا من التصوف.

٢- أما المرحلة الثانية - وهي مرحلة العقل الخالص، وهي تبدو نقيضا للمرحلة الأولى - فهي التي أراد فيها أن يشيع استخدام العقل والاسترشاد بنوره من ناحية، والثورة العقلية على الواقع الاجتماعي السيىء في بلاده من ناحية أخرى.

* أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

٣- المرحلة الثالثة وهي مرحلة التدين المستنير بضوء العقل، وهي مركب المرحلتين السابقتين..

كما يزعم البحث أيضا أن الانتقال إلى المرحلة الثالثة قد تم في الكويت، وأن قسمات هذه المرحلة التي استمرت حتى وفاته في ٩ سبتمبر ١٩٩٣- قد تشكلت بوضوح عندما كان يعمل أستاذا بجامعة الكويت حيث قضى خمس سنوات من حياته كانت خصبة ومباركة (١٩٦٨-١٩٧٣) - تجلت في إنتاجه الهام «تجديد الفكر العربي» عام ١٩٧١، «والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» عام ١٩٧٢، ثم «ثقافتنا في مواجهة العصر» عام ١٩٧٦، و«مجتمع جديد أو الكارثة» عام١٩٧٨ وغيرها، وإن كانت تباشير هذه المرحلة قد بدأت في أوائل الستينيات مع كتابه «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ (*).

(*) هناك تفسيرات كثيرة للمراحل التي مرَّ بها مفكرنا الكبير، فالدكتور عزمي إسلام يجعلها خمس مراحل مسايراً في ذلك العقود الخمسة التي تحدث عنها الدكتور زكي في كتابه «قصة عقل» (ص٨)، وهي:

أولا: المرحلة الصوفية التي امتدت عشرة أعوام في الثلاثينيات،

ثانيا: المرحلة النقدية التحليلية، وتعبر عنها مقالاته في مجلتي «الرسالة»، و«الثقافة».

ثالثا: المرحلة الوضعية وهو يجعلها تبدأ من عام ١٩٤٦ أثناء وجوده في انجلترا للدراسة.

رابعا: مرحلة الدعوة إلى الحرية العقلانية، وهي متداخلة مع المرحلتين السابقتين.

خامسا: مرحلة الدعوة إلى تجديد الفكر العربي التي بدأت مع بداية السبعينيات، واستمرت في كتبه التالية.

قارن مقاله «الدكتور زكي نجيب محمود ومكانته في الفكر العربي المعاصر» في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت عام١٩٨٧ في عيد ميلاده الثمانين تحت عنوان «زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومُعَلماً» ص ٢٧ وما بعدها.

أما الدكتور حسن حنفي فقد قسّم المسار الفكري للدكتور زكي نجيب إلى مرحلتين:

الأولى «مرحلة المنطق الوضعي»، والثانية مرحلة «تجديد الفكر العربي» وسوف نعرض لهما بعد قليل.

وعلى الرغم من أن الدكتورة منى أبوزيد ذكرت تقسيما ثلاثياً. فإنه يختلف عن تقسيمنا الثلاثي الذي نأخذ به في هذا البحث. فالمرحلة الأولى عندها هي مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا وقد قالت إن هناك ثلاثة مؤلفات تعبر عنها هي «أرض الأحلام» عام ١٩٥٢، والثاني رسالته عن «الجبر الذاتي» عام ١٩٤٧، والثالث مقالته في شرح وتحليل القصيدة العينية عند ابن سينا. أما المرحلة الثانية فقد أطلقت عليها اسم «خرافة الميتافيزيقا» وتمثلها ثلاثة مؤلفات رئيسية هي المنطق الوضعي بجزأيه (الأول عام ١٩٥١ - والثاني عام١٩٦١)، و«خرافة الميتافيزيقا» عام ١٩٥٣، و«نحو فلسفة علمية» عام١٩٥٨. والمرحلة الثالثة هي «مرحلة الأصالة والمعاصرة» وقد بدأت منذ نشر كتابه «الشرق الفنان» عام١٩٦٠ واستمرت حتى نهاية حياته في سبتمبر عام١٩٩٣.

راجع مقالها «زكي نجيب محمود ومراحله الفكرية» مجلة «المنتدى» بدبي العدد ٩٤ ثم عرضت الفكرة نفسها بشيء من التفصيل في كتابها «الفكر الديني عند زكي نجيب محمود» دار الهداية للطباعة والنشر بالقاهرة عام١٩٩٢.

المرحلة الأولى: التدين الخالص

«كنت غلاما تسري في أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذي يتصدع له الجبل...»

زكي نجيب محمود «قصة عقل» ص ١٢

١- بداية الطريق

نشأ زكي نجيب في قرية «ميت الخولي عبدالله» في أسرة متدينة، وتلقى أولى مراحل تعليمه - شأنه شأن أطفال قريته - في «كتّاب الشيخ ربيع»، فلم تكن أسرته قد غادرت بعد الريف إلى المدينة.

وفي هذا الكتّاب تعلم مبادىء اللغة العربية (أحرف الهجاء)، ومبادىء الحساب - «وقبل ذلك، وفوق ذلك، وبعد ذلك» على حد تعبيره -[١] كان يحفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم. وظلت هذه الخبرة الدينية المبكرة لطفل في الرابعة من عمره - أو بعد الرابعة بقليل - تعتمل في نفسه، وتتردد بين جوانحه طوال حياته لدرجة أنه يذكرها بتفصيل واضح حتى «بعد أن جاوز الشيخ الثمانين من عمره»[٢]. يقول عن هذه الخبرة الدينية المبكرة: «كان ما حفظه من القرآن هو أوضح معالم الساعات التي كان الطفل يقضيها في الكتّاب كل يوم. ولاعجب أن أرى شيخ الثمانين، إذا ما استعادت له الذاكرة حياته طفلاً، لايكاد يذكر من خبرة الكتّاب شيئا مما كان يقرؤه أو يكتبه من أحرف الهجاء أو أعداد الحساب، أما ما كان يحفظه ويعيده أمام الشيخ ربيع من آيات القرآن الكريم، فهو باق في ذاكرته في وضوح ناصع..»[٣]. صحيح أنه يذكر لنا أن ما استقر في أعماقه، ولم ينسه أبدا هو وقع النغم القرآني في سمعيه، لكننا لا يمكن أن نتوقع شيئا أكثر من ذلك من طفل في هذه السن الصغيرة. وإن كنا نود أن نلفت النظر إلى أن «وقع النغم القرآني» لم يكن بالأمر الهين، فقد كان مأخوذا به على نحو ملك عليه نفسه، حتى إنه كان يردد الآيات القرآنية مابقي له من صحو النهار «..ومَنْ يدري هل كانت تلك الفتنة بإيقاع النغم القرآني تختفي عنده في نعاسه، أو كانت تواصل ظهورها في أحلامه»[٤]. وهذا مايدفعنا إلى القول بأن هذه الخبرة الدينية المبكرة قد تغلغلت في كيانه كله، ولم تفارقه بعد ذلك قط، حتى وإن بدا أنها قد توارت في سنوات معينة، إلا أنها كانت في الواقع في مرحلة «كمون» ثم ظهرت واضحة بعد ذلك. فخبرات الطفل في السنوات الست الأولى من حياته - لاسيما إذا كانت عميقة - لا تمحى من نفسه على الإطلاق.

ومن الطبيعي أن يكون «النغم القرآني» هو وحده ما سحره دون أن يفهم شيئا من معاني الألفاظ التي يكثر من ترديدها «..بل لا أظنه كان يدرك أن للآيات الكريمة التي كان لها في أذنيه ذلك الإيقاع معاني يعرفها أو لا يعرفها»[٥]. والآيات الكريمة التي أثرت في نفس الطفل الصغير تأثيرا قوياً يومئذ، وكان يكثر من ترديدها ترديداً منغماً هي بصفة خاصة آيات من سورة العاديات: «والعاديات ضبحا، فالموريات قدحا، فالمغيرات صبحا، فأثرن به نقعا، فوسطن به جمعا..» (سورة العاديات ٤،٣،٢،١). حتى انه كان يصعد درج الدار، ثم يهبط الدرج، ثم يصعد، وعند كل درجة منها - صاعداً أو هابطاً - يضغط على مقطع من تلك الآيات الكريمة، ويدب بقدمه دبة قوية: «وكأن تلك الضربات عنده تفعل فعل الطبلة في المعزوفة الموسيقية، فكان التنغيم يجري معه أثناء صعوده الدرج واحدة واحدة هكذا، والعاديات ضب....حا، فالموريات قد...حا، فالمتغيرات صب....حا....الخ»[٦]. واستمرت هذه الخبرة الدينية المبكرة والبسيطة مع مفكرنا الكبير، فهو لم ينظر إليها قط على أنها خبرة طفولة، مرّت وانقضت وينبغي أن يسدل عليها الستار، فعندما بلغ عامه العشرين ومابعده - أي عندما تجاوز مرحلة الطفولة إلى الشباب- كان معنى الآيات الكريمة لايزال يشغل تفكيره، فقد انتبه إلى أن إيقاع اللفظ وحده لم يعد يكفي (وهي فكرة سوف يعرض لها بعد ذلك بشيء من التفصيل في «تجديد الفكر العربي»)[٧]. بل لابد للفظ أن يحمل مضمونا يتناسب وزنا مع حلاوة الإيقاع حتى لقد أخذ يراجع محفوظه من القرآن الكريم بحثا عن المعنى ليكتمل الكمال: «ولقد اندهش دهشة ارتج لها فؤاده ارتجاجاً، عندما عَلِمَ أن الآيات الكريمة تصوير معجز لهجمة الفرسان على العدو، آخذا له على غرة ساعة الفجر، فالجياد تضبح بأنفاسها بعد طول الطريق، وحوافرها من شدة وقعها على حصباء الطريق تقدح منه الشرر، حتى إذا ما أغارت عند فلق الصبح على مكمن الأعداء، وأثارت نقع الغبار الذي غامت به السماء، كان فرسانها قد توسطوا جماعة الأعداء..»[٨].

فالآيات التي حفظها عن ظهر قلب وهو طفل، ظل يبحث لها عن تفسير يطمئن إليه وهو شاب، فهل يدهشنا بعد ذلك أن يصف نفسه بأنه كان «غلاما تسري في أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذي يتصدع له الجبل»؟[٩]. وهل نخطىء إذا وصفنا أولى مراحله الروحية بأنها مرحلة التدين الخالص..؟ كلا! وإن كان هذا الوصف يحتاج إلى مزيد من الدعم والإيضاح.

٢- الاتجاه نحو التصوف

ظلت هذه المشاعر الدينية المبكرة تنمو في أعماقه حتى مالت به إلى التصوف، والبعد عن دنيا الناس ليحيا في «عالم الأفكار»، وكانت تلك الخاصية من أخص خصائص شخصيته حتى قال عنها إنها: «جانب لايجوز إغفاله إذا أردنا للصورة أن تكتمل..»[١٠]. ولقد صور العزلة-بعد ذلك -

تصويراً رائعاً في مقاله «يونس في جوف الحوت»[١١]. لأنها – في رأيه – عزلة عجيبة فمن اليسير «على الخيال أن يتصور الراهب وقد اعتزل الدنيا في صومعته يحفرها في صخر الجبل النائي، أو يقيمها بين كثبان القفر البعيد، ويسير على الخيال أن يتصور رجل العلم وقد ألهاه علمه عن شئون دنياه، ويسير على الخيال أن يتصور الشاعر أو الفنان وقد ارتضى لنفسه مقاما على ربوة معزولة أو في جوف واد عميق، أما هذه الصومعة الفريدة التي آوى إليها يونس فأمرها عجب...الخ»[١٢].

غير أن المشاعر الدينية لم تنحصر في العزلة عن دنيا الناس أو الحياة في عالم الأفكار، وإنما تجاوزت ذلك إلى ميل عارم نحو التصوف، حتى انه يصف نفسه في الثلاثينيات بأنه كان «صوفيا على الطريقة الهندية..»[١٣]. فما الذي كان يقصده بهذه «الصوفية الهندية»..؟! يبدو أنه يعني بها ضربا من التصوف يكاد يقترب من «وحدة الوجود»، وهو يضرب لذلك مثلا واضحا فذات يوم من ربيع عام١٩٣١ (أي في السادسة والعشرين من عمره) كان يسير وحده بين الحقول في الريف، ووقف طويلا أمام ماشية ألقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم فدارت في ذهنه صور متلاحقة: نبات يتغذى من عناصر الأرض، وحيوان يتغذى من النبات، وإنسان يتغذى من لحم الحيوان، تغذية تسري في دمائه وفي أعصابه، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علما وفلسفة وشعرا.. ملأته هذه الفكرة... فكّر راجعاً إلى داره ليكتب مقالاً مستفيضاً بعنوان «وحدة الوجود»، ويرسله فينشر في مجلة كان يصدرها سلامة موسى باسم «المجلة الجديدة»[١٤].

ولم تكن هذه الفكرة التي ملأت وجدانه، ولا المقالة التي كتبها، أحداثا عابرة في حياته، فهو يروي لنا في آخر كتبه – بعد أن تجاوز الثمانين – أن فكرة «وحدة الوجود» ظلت تعاوده بين الحين والحين، كما ظلت عزلة التصوف والحياة مع «الأفكار» من أخص خصائص شخصيته[١٥].

ويعتقد مفكرنا – وهو يروي سيرة حياته العقلية – أن أجمل ما كتبه عن فكرة وحدة الوجود التي كانت تعاوده، مقال بعنوان «درس في التصوف» نشر في عدد خاص من مجلة الرسالة في ٣ مارس عام١٩٤١[١٦]. والمقال عبارة عن حوار بين أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود، وتلميذه الشاب الذي كان في البداية عابساً نافراً مما يقوله الأستاذ من أنه لا فرق في الأعماق بين إنسان ونبات وحيوان، بل لا فرق بينه وبين الجماد نفسه...الخ، ثم يعلق مفكرنا على هذا المقال بقوله: «تلك كانت صوفية نزع إليها صاحبنا منذ فرغ من دراسته، وأخذت تعاوده حينا بعد حين. وامتدت معه أعواما جاوزت في عددها عشرة...»[١٧].

وفي هذه الفترة المبكرة كتب دراسة مطولة عن «أبي بكر الصديق» في مجلة المعلمين العليا، أبريل عام١٩٢٨. وقد استوقفه أبوبكر كرجل نهض بالإسلام نهوضاً عظيما «ثم استوقفني أبوبكر كرجل مفكر ذي عقل كبير أوجدته الطبيعة ليكون مناراً للإنسانية بأسرها..»[١٨]. كان أبوبكر قد نشأ في بيئة بدوية قاحلة[١٩]، ومع ذلك فقد درج حتى كونته الطبيعة إلى أن وصل إلى مراتب العظمة والخلود...[٢٠]، وعلى الرغم من أن المقال ينطوي، بصفة عامة، على الإشادة بمناقب أبي بكر، فإنه لا يخلو من نقد لجوانب الضعف التي ارتآها في «خليفة عرف بالصلابة والحكمة في جميع مواقفه»[٢١]. «ولعل هذا التناقض راجع إلى صفتين بارزتين في أبي بكر وهما: مضاء العزيمة والرقة. فبينما كان يصول صولة الأسد في وجه المرتدين الكفار، إذ نراه يداعب الفقراء واليتامى في حنان وعطف»[٢٢]. واهتمام مفكرنا بتحليل الشخصية الإسلامية الكبيرة - وهو في الثالثة والعشرين - يدعم الفكرة التي نحاول عرضها في هذا البحث، والتي تقول: إن زكي نجيب محمود قد بدأ متدينا وانتهى متدينا، فقد لازمته المشاعر الدينية طوال حياته، ولم يتخل عنها قط، وإذا كانت قد توارت في فترة معينة، فالسبب أنه رأى عندئذ أن ما يحتاجه مجتمعه هو ضرورة الاهتمام «بمنطق العقل» الذي هو صانع الحضارة، والذي اختفى من ثقافتنا نظراً لسيادة الوجدان والمشاعر الدينية، وإن لم يتخل عن هذه الجوانب أبداً، ولكنها كانت في «مرحلة كمون» تنتظر الفرصة السانحة للظهور، وقد واتته هذه الفرصة في السنوات الخمس التي قضاها أستاذا بجامعة الكويت.

وينتمي إلى هذه المرحلة أيضا مقاله الجميل عن «هجرة الروح»، وقد كتبه في ذكرى «الهجرة النبوية» وبوحي هذا اليوم الخالد. وقد أراد أن يقدم معنى جديدا للهجرة فلئن هاجر النبي من مكة إلى المدينة «فجاءه نصر الله والفتح.. فهاجر أنت من خلال العقل إلى إيمان القلب والسكينة والقرار. ولقد كانت هجرة النبي مولداً جديداً لرسالته، فأرجو أن تكون هجرتك من كتب إلى كتب بحثا جديدا لروحك المعذب الظمآن»[٢٣]. وهو يحاول، في هذا المقال، أن يبرهن على «خلود الروح» ببرهان في غاية البساطة يعتمد أساسا على رغبة الإنسان في الخلود، وأمله في أن يتحقق له الخلود بعد الموت، «فرغبة الإنسان في الطعام ماكانت لتوجد لو لم يكن الطعام موجودا، ورغبة الإنسان في زمالة الأصدقاء يستحيل أن تنشأ إن لم يكن للإنسان الواحد ناس يزاملونه ويصادقونه، ويستحيل أن يكون لدى الإنسان رغبة في الخلود ما لم يجد في فطرته وجبلته مايوحي إليه أنه خالد...»[٢٤].

والغريب أنه في نهاية المقال يضرب المثل بالأديب الروسي «ليون تولستوي» (١٨٢٨-١٩١٠) الذي «غاص في أغوار الفكر وغاص، ثم انتهى به الأمر أن يفرغ مكتبته من كل مافيها على أنه باطل وهراء. ولم يبق على رفوفها سوى الكتاب المقدس. وبعض الكتب الدينية!»[٢٥]. فتولستوي بعد أن قرأ الكتب الفلسفية ذات المذاهب المختلفة، واستطلع آراء أفلاطون، وكانط، وشوبنهور، وبسكال لم يجد السكينة والطمأنينة إلا في الدين! فلئن كان العقل قد عجز عن الوصول به إلى بر الأمان فليلجأ إلى القلب ويدعو ربه قائلا: «اللهمّ هبني إيمانا قويا أملأ به قلبي، واهد إليه غيري..»[٢٦].

ألسنا نجد هنا «تديناً خالصاً» يصل إلى حد الخشوع الذي يتصدع له الجبل...؟!.

ومن «هجرة الروح» سننتقل إلى «هبوط الروح» من عليائها لتستقر في البدن، على نحو ما يحللها مفكرنا في شرحه لعينية ابن سينا الشهيرة، ثم إلى «دفاعه عن المعجزة» لتصل في خاتمة المطاف إلى قمة هذه المرحلة في نقده لديفيد هيوم، و«المدرسة السلوكية» في محاولة لتعريف «النفس» وذلك في رسالته للدكتوراه عن «الجبر الذاتي».

٣- عينية ابن سينا

كانت أولى لفتاته الفكرية، إذن، في أول أعوام الثلاثينيات متجهة نحو صوفية ترى أن الوجود كله وحدة لا تعدد فيها، ولا تمايز بين أجزائها، اللهم إلا في المظهر الخارجي الخادع. وفي نهاية الثلاثينيات (حوالي ١٩٣٧) كتب شرحا جميلا لعينية ابن سينا التي يشرح فيها هبوط الروح إلى البدن، والتي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وقد قال عنها عندما نشرها عام ١٩٥٧: «كُتبت هذه المقالة منذ أكثر من عشرين عاما، كتبها الكاتب وهو في صدر الشباب..»[٢٧].

والقصيدة تدور، كما قلنا، حول هبوط الروح: «وما أدراك ماالروح...؟ هذا السر العجيب الذي سرى واستكن بين أحنائك، فلاتكاد تدري من أمره شيئا! وهل بداخلك شيء من الريب في أنك مزيج من مادة وروح؟»[٢٨]. ثم يعرض لهذا المركب الذي يتألف منه الإنسان فيقول:

«أما المادة فهي هذا اللحم والعظم، وأما الروح فهي ذلك الفكر الرائع، والخيال البارع، وتلك الحركة المتوثبة الدافعة، حتى إذا جاءك يوما قضاؤك المحتوم، انطلق كل من العنصرين إلى سبيله! فأنى لك هذا السر المكنون، وأيان يذهب بعد الموت...؟»[٢٩]

ويتخيل مفكرنا كيف كانت الروح تعيش في علياء سمائها، في المحل الأرفع، سابحة مع العقول المجردة، روحانية خالصة لا تشوبها شائبة من المادة، ثم هبطت من عليائها بحركات رشيقة أشبه بحركات الطير سابحة في أجواء الفضاء، بعد أن طال ترددها، واشتد تعززها وتمنعها، حنينا إلى عالمها القدسي الرفيع، لتستقر في الجسد لتعيش فيه فترة من الزمان[٣٠]. ولا يفوته أن ينبهنا إلى أن الروح لا تدرك بالحواس فهي «تتعالى عن إدراك العيون! وكيف تريدها أن تظهر أمام مقلتيك وهما لم تخلقا إلا لرؤية الأجساد المادية وحدها...؟ أما هذه الماهية المجردة فهيهات أن تدركها بالنظر!»[٣١]. وهي إذا كانت تأبى أن تبدو للحواس فذلك لأنها تعلو بنفسها عن هذا الدرك الخسيس، وهي تتضح وتجلو لكل عاقل من الناس يبحث عنها بعقله في آثارها ودلائلها. فالروح، إذن، مع كمال خفائها، وشدة غموضها عن العين يمكن إدراكها بالعقل لمن يريد معرفتها بالدليل والبرهان...[٣٢].

ومعنى ذلك أنه إذا كانت الروح لا تدرك بالحواس، فإن هناك طريقا آخر للوصول إليها، ولا ينبغي إنكار وجودها بحجة أننا لا نراها، ولانلمسها...إلخ. وتلك هي الفكرة التي سوف يطورها بعد ذلك في نقده لديفيد هيوم في رسالته للدكتوراه التي سنعرض لها بعد قليل. أما الآن فإن علينا أن نتوقف قليلا عند مقال هام كتبه في هذه المرحلة ودافع فيه عن المعجزة.

٤- دفاع عن المعجزة

كتب مفكرنا خلال الثلاثينيات مقالا بعنوان «بين المعجزة والعلم» على هيئة حوار أجراه مع نفسه، يرد فيه على ما يزعمه بعض المفكرين من وجود تعارض بين المعجزة وقوانين الطبيعة، ومن ثم ينكرون المعجزات التي وردت في الكتب المنزلة مثل: إن الشمس وقفت ليوشع، أو أن البحر قد انشق بعصا موسى، أو أن السيد المسيح كان يبرىء الأكمه والأبرص بلمسة منه...الخ. فذلك كله، في رأيهم، يتعارض مع العلم وقوانينه. ولقد قام مفكرنا في هذا المقال بتحليل القوانين العلمية منتهيا إلى أن المعجزة لا تبطل القانون العلمي. ويمكن أن نلخص مضمون المقال في النقاط الآتية:

أولا: انتهى العلم إلى أن الطبيعة المادية لا تسير وفق قانون صارم، بل إنها قد تغير سلوكها بما لا يمكن التنبؤ به، شأنها شأن الكائنات الحية سواء بسواء. بل إن هناك من بين أساطين العلم من يزعم أنه ليس في الطبيعة كلها موجودات تخلو من الحياة أو ما يشبه الحياة. وكل الفرق بين حياتها وحياة الإنسان هو في الدرجة لا في النوع. لكن إذا كانت الذرة الفردية على شيء من الحياة، وأنها قد تغير في سلوكها، فإنها في مجموعها أقرب ما تكون إلى النظام الدقيق في

سيرها. كما أن الإنسان الفرد حر في تصرفه، إلى حد بعيد، ولكنه في المجموع يسير وفق أسس وقواعد لا تكاد تعرف الشذوذ. وهي فكرة سوف يطورها مفكرنا بعد ذلك في رسالته عن «الجبر الذاتي».

ثانيا: إذا افترضنا أن قوانين الطبيعة يستحيل عليها الخطأ، وأن المادة لا تملك لنفسها تغييرا ولا تبديلا عما رسمه لها قانونها الأعلى: فمن ذا الذي يزعم أن المعجزة كسر للقانون الطبيعي، وأنه لذلك يجب إطراحها ونبذها؟ افرض أن قانون الجاذبية صارم لا يقبل الشذوذ. وأن التفاحة إذا انفصلت عن فرعها، سقطت من فروعها إلى الأرض، بفعل قانون الجاذبية هذا. لكن هب أن يدأ امتدت إلى التفاحة أثناء طريقها إلى الأرض، فلقفتها فحالت بذلك بينها وبين الأرض: أيكون ذلك كسرا للقانون؟ كلا! القانون لايزال قويا سليما. غير أن إرادة بشرية حالت دون تطبيقه لا أكثر ولا أقل.

إذا تركت أقلامك وكتبك مبعثرة في أرض غرفتك ثم عدت بعد حين فوجدتها صعدت إلى ظهر المكتب منظمة، أتقول إن قانون الجاذبية قد انقلب رأسا على عقب، لأن الكتب والأقلام قد صعدت إلى أعلى بدل أن تستقر على الأرض منجذبة إليها، أم أن نجزم في هذه الحالة أن شخصاً بشرياً قد تدخل في الأمر بإرادته، وحال بين قانون الجاذبية وبين تنفيذه حينا، فأمكن للكتب بذلك أن تفلت من يده، ولكن القانون لايزال قائما لم يخدش ذلك من قوته وشموله؟!.. فلاشك أن الإرادة البشرية تستطيع أن تتوسط بين القانون وبين تطبيقه فتعطله دون أن تبطله. أفلا نقول إن لله إرادة حرة كهذه التي للإنسان، يستطيع بها أن يعطل قانون الطبيعة حينا قد يقصر أو يطول، لكنه يظل قائما معمولا به لا يصيبه عطب ولا خسارة؟!

ثالثا: لقد وضعت كتاباً بالأمس على مقعد إلى جانبي، فجاء الكلب يتحسس ويتجسس ويشم الكتاب، وأظنه قد حسبه قطعة من الجماد لا خير فيها، فترك الكلب الكتاب وانصرف. فإذا افترضنا أن التفاهم مع الكلب ممكن، ثم جئت تقسم له أن في الكتاب ما ليس يدرك بالشم واللمس، وأن فيه معنى إذا كان لا يدركه هو فليس عجزه دليلا على عدم وجوده، نفر وسخر وأكد لك أن حواسه مقياس للحقيقة لا تخطىء، وإني لأحسب الكون كتابا مفتوحا فيه من المعاني السامية، مايمكن فهمه وإدراكه لذوي البصيرة السليمة، فهناك طائفة من الناس تمد أيديها وأنوفها إلى جانب الطبيعة تتحسسها ثم تجزم في يقين لايعرف الشك ولا التردد، أن هذه الطبيعة جماد في جماد، يسيره هذا وهذا من القوانين في طريق مرسومة معلومة لن تشذ فيها خارقة ولا معجزة.. وأعجب العجب أن تكون هذه الطريقة الكلبية علما، وأن يكون كل ماعداها تخريفا وجهلاً..!

رابعا: كيف جاز لنا أن نقطع أن ليس في الكون من الحقائق ما تعجز عقولنا وحواسنا عن إدراكه؟ ولِمَ لا يكون في هذا الكون الفسيح مَنْ هو أكبر منا عقلا، وأحد ذكاء، فيستطيع أن يقرأ في كتاب الكون مالانستطيعه؟ ترى لو أتانا الله حاسة سادسة وسابعة وثامنة، فماذا عسانا نعرف بهذه الحواس الزائدة، أم تظل أبوابا مغلقة لأن العلم قد نفذ؟!.

خامسا: وهو يهاجم في هذا المقال الماديين من أصحاب النظرة الضيقة العتيقة الذين يرفضون التسليم بأن بالكون ألوفا وألوفا من الظواهر التي يقف أمامها العلم مكتوف الأيدي، ولا يمكن فهمها إلا أن تكون «خوارق» فوق العلم وقوانينه.

والواقع أن الماديين، في رأي مفكرنا، يشهرون سلاح التسويف والوعد بأن العلم سيتمكن في المستقبل مما لم يتمكن منه اليوم. ويمكن استخدامه في كل حين، وليس بيننا وبينهم موعد يبطل بعده التسويف، ولكنها مماطلة متجددة، لا تنقطع ولا تفرغ. فماذا يمنع أن نفترض أن هناك قوى غير مادية تفعل فعلها، وتؤثر في مجرى الطبيعة فتنتج كل هذه الخوارق والمعجزات؟!

سادسا: الماديون يركبون رؤوسهم، ويحاولون أن يحللوا بقوانين العلم كل شيء، فإن عجزت أمهلونا إلى المستقبل القريب، أو البعيد. والعجيب أن لهؤلاء الماديين «شطحات» في التفكير تدعو إلى التأمل، فأنت إذا سألتهم مثلا: كيف نشأت هذه الخلائق؟ أجابوك: تسلسلت نوعا عن نوع، وجنسا عن جنس، وأصلها كلها خلية واحدة.. حسن. وكيف نشأت هذه الخلية الواحدة؟! أجابوا: إنها ولدت بطريقة تلقائية آلية من الجماد! فانظر إليهم كيف تجيز لهم عقولهم صدق هذا النبأ مع أنه - على فرض أنه صحيح - قد حدث في ماض بعيد سحيق ولم يشهده شاهد ولا سجله مسجل. ولكنهم مع ذلك يقبلونه راضين مختارين! ثم إذا عرضنا عليهم خارقة من خوارق الطبيعة مما يقع في مرأى منا ومسمع، أنكروها في حمق مع أنها حاضرة بين أيديهم وليست بالماضي البعيد، وهي مشاهدة مسجلة فكانت أجدر بالتسليم والقبول من تلك «الخارقة» البعيدة، ونسميها خارقة لأنه ليس من قوانين الطبيعة - فيما نظن - انبعاث الحياة من الجماد! ولكن القوم يختارون من الآراء والعقائد ما يتفق مع مذهبهم.

سابعا: هب أن جماعة قد ارتطمت سفينتهم على جزيرة مهجورة لا أثر فيها للحياة، ولكنهم وجدوا على أرضها آثار أقدام ليست من آثارهم هم، فبماذا يعللون هذه الظاهرة إلا أن أناسا غيرهم كانوا بالجزيرة منذ حين؟ أظن أن هذا منطق لا صعوبة فيه ولا التواء: لكل أثر مؤثر، فإن رأينا أثرا ولم نجد بيننا مؤثره أيقنا أن هذا المؤثر لابد أن يكون موجودا في غير مكاننا. وها نحن

ننظر فنرى فوق هذه الجزيرة المهجورة التي تسبح بنا في الفضاء، ثم ننظر فإذا بآثار لا يحصيها العد تفرض علينا فرضا أن أحدا غيرنا قد اتصل بهذه الجزيرة وهو يتصل بها في كل حين ليحدث هذه الآثار.

ثامنا: يختتم مفكرنا مقاله بتحديد مجال للعلم وآخر للدين، ويتساءل: ماذا يضيرك إذا ما عللت بالعلم مايمكن أن يعلله، وأن ترجع إلى القوة التي فوق الطبيعة كل ما يصادفك من خوارق ومعجزات؟! يقول الماديون إن إدخال «الله» في مجرى الطبيعة عجز وقصور عن التعليل الصحيح، ويزعمون أن الإنسان الأول كان يفسر كل شيء بقوة الآلهة لقلة محصوله من العلم. فكان إذا اكتسب شيئا من العلم يعلل به ظاهرة ما، أسقط هذه الظاهرة من دائرة نفوذ الله وأدخلها تحت سيطرة العلم. وهكذا أخذالعلم ينمو ويتسع، كما أخذت العقيدة في تأثير الله في سير الطبيعة تضؤل وتضيق، وهم يرجون أن يطرد نمو العلم حتى يشمل الكون جميعا ويفسر «الظواهر» كلها بغير استثناء، وهم بناء على ذلك يرفضون رفضا قاطعا أن يعللوا شيئا إلا على أساس واحد: هو قانون الطبيعة، ويلفظون من حظيرتهم كل من يحاول أن ينسب شيئا إلى قوة أخرى غير قوة الطبيعة وقوانينها. وقديما كان العالم، أو إن شئت الكاهن، يفسر كل شيء بقوة الآلهة وحدها، وينبذ كل من يحاول أن يفسر شيئا على غير هذا الأساس: فهل نرى فرقا بين الكاهن القديم والعالم الحديث؟ كلا! فكلاهما متعصب محدود الفكر، ضيق النظر!

لعل أقرب إلى روح العلم الصحيح، أن نتناول الأبحاث أحرارا من كل قيد، فلانفترض لأنفسنا أساسا معينا للبحث لا نعدوه. أعني أنه لاينبغي أن نحكم على أنفسنا أن نفسر كل شيء بكذا، وكذا، وإلا كنا كعلماء الفلك الأقدمين الذين كانوا ينظرون في السماء ويبحثون في النجوم، على شرط أن يكون بحثهم مقصوراً على ماهو معروف من النجوم، فإن ظهر كوكب أو نجم جديد أنكروه ورفضوه!

ذلك تلخيص واف للمقال الهام الذي نشره مفكرنا في مجلة «الرسالة»، ولم ينشر بعد ذلك قط، رغم قيمته الكبيرة في إبراز جانب «التدين الخالص» الذي سيطر على تفكيره في أولى مراحله الروحية، التي أغفلها كثير من الباحثين، مركزين على المرحلة الثانية التي بدأت بالمنطق الوضعي بجزأيه وخرافة الميتافيزيقا... الخ حتى أصبح اسم زكي نجيب محمود و«الوضعية المنطقية» مترادفين، أو كالمترادفين. مع أنها ليست سوى مرحلة سبقتها مرحلة ولحقت بها مرحلة ثالثة تجمع الاثنين في مركب واحد!

٥- «الجبر الذاتي»

تصل هذه المرحلة الأولى إلى قمتها مع رسالته للدكتوراه «الجبر الذاتي» عام١٩٤٧، وهي التي وصفناها في مكان آخر بأنها «الوجه الميتافيزيقي للدكتور زكي نجيب محمود»[٣٣] ذلك لأن نظرية «الجبر الذاتي» نظرية ميتافيزيقية في صميمها[٣٤]. فضلا عن أنها تكشف لنا عن اهتمام مفكرنا بمشكلة الحرية، وإيمانه بحرية الإنسان وهو إيمان «لامكان فيه لذرة من التردد أو الشك» على حد تعبيره[٣٥]. وإن كانت هذه الحرية لاتعني الفوضى أو التحرر من القيود، فتلك حرية «سلبية»، وإنما هي حرية «إيجابية» تظهر في أفعال الإنسان المنتجة وفي أقوال يقام البرهان العقلي على صوابها، فهي حرية محكومة بالروابط السببية، الإنسان فيها حر الإرادة لكنه مقيد بماضيه، أو قل ان «الجبر الذاتي» يعني أن الإنسان مجبر عن طريق نفسه، فماضيه هو الذي يحدد له اختيار الفعل في الحاضر، لكن هذا الماضي من صنعه هو.

على أن ما يعنينا، الآن، من نظرية «الجبر الذاتي» التي نال بها درجة الدكتوراه من جامعة لندن عام١٩٤٧ أنها تبدأ بتعريف «النفس»: «إذ يبدو أنه من الضروري في بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان مجبر ذاتيا أعني أنه مجبر عن طريق «نفسه» أن يفسر لنا طبيعة «النفس» بأوضح طريقة ممكنة..»[٣٦] ويلزم لذلك مناقشة فلسفتين تنكران وجود النفس وهما نظرية «ديفيد هيوم» ثم المدرسة السلوكية.

(أ) نظرية هيوم

يذهب ديفيد هيوم إلى أن كل فكرة صحيحة يمكن ردها إلى انطباعاتنا الحسية المباشرة، وإلا أصبحت فكرة زائفة ينبغي حذفها من قائمة الأفكار الصحيحة. وقد ترتب على ذلك نتيجة بالغة الأهمية، وهي إنكار هيوم لما يسميه العقليون «بالعقل»، وما يسميه المثاليون «بالنفس» أو «الروح».. وإلا فمن أي انطباع حسي أمكن لهذه الأفكار أن تجيء..؟ إنه لو كانت النفس (أو العقل) كائنا دائم الوجود مادام صاحبها موجوداً، لزم أن يكون هناك انطباع حسي دائم التأثير على هذه الحاسة أو تلك، بحيث يكون لفظ «النفس» اسماً نطلقه على ذلك الأثر الحسي، ولكننا لا نجد بين انطباعاتنا الحسية انطباعا يدوم على حالة واحدة لايختلف ولايصيبه زيادة أو نقصان، فنجعله أصلا لهذه «النفس» المزعومة التي نزعم لها الدوام و عدم التغير. إذ حياتنا الإدراكية سلسلة من حالات لا تتجمع كلها معا في لحظة واحدة: فالألم واللذة والحزن والسرور، وشتى العواطف

والإحساسات تتعاقب واحدة في إثر الأخرى، ولا يمكن أن تكون فكرة «النفس» مستمدة من واحدة من هذه الحالات، إذن فالفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود..»(٣٧)

ويتولى مفكرنا نقد هذه النظرية ليمهد بذلك لتعريف «النفس» الذي هو ضروري لنظرية الجبر الذاتي، وهو يوجه إليها مجموعة من الانتقادات أهمها:

١ - إن ديفيد هيوم وقع في تناقض عندما أباح لنفسه أن يستخدم فكرة العقل (أو النفس) بوصفه كائنا له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة فهو يقول عن الانطباعات الحسية إنها «تطبع العقل»، وتشق طريقها إلى «فكرنا وشعورنا» فضلا عن أنه يتحدث عن الانطباعات كما تظهر في «النفس».

٢ - لا يمكن أن تكون الانطباعات الحسية هي كل ما هنالك، وإلا فمن أين جاءت فكرة «الترتيب» عندما نقول عن عدد من الحصى أنها مرتبة بنظام معين؟!

٣ - إصدار الحكم فعل يفترض بالضرورة وجود فاعل، فهو لا يمكن أن يكون مجرد «القوة والحيوية» التي يصف بها هيوم الانطباع الحسي، ولو كان كل ما لدينا انطباعات لاستحال أن نثبت أو أن ننفي شيئاً.

٤ - لو كان كل ما لدينا هو الانطباعات الحسية، فمن أين يمكن أن أعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معاً؟!

٥ - إننا لا ننتبه مطلقا إلى جميع الانطباعات التي ترد إلى الحواس في لحظة معينة لأن انتباهنا ينتقي منها ويختار، فمن الذي يختار هذا المعطى الحسي أو ذاك، دون بقية المعطيات، ليكون موضوعا للانتباه؟!

٦ - لا نريد أن نواصل جميع الانتقادات التي وجهها مفكرنا إلى فلسفة هيوم فهي كثيرة، وإنما يهمنا أن نذكر نقدا أخيرا هو أن خطأ هيوم في المنهج الذي استخدمه وهو منهج «الاستبطان الذاتي» عندما يقول: «انني إذا ما توغلت داخلا إلى صميم ما أسميه «نفس» وجدتني دائما أعثر على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك.. إنني لا استطيع أبدا أن أمسك بـ «نفسي» في أي وقت بغير إدراك ما، كما أنني لا استطيع أبدا أن أرى شيئا فيما عدا هذا الإدراك...»(٣٨) غير أن قوله انه يتوغل داخلا إلى صميم «نفسه» معناه أنه ينتبه إلى نفسه أعني أنه ينتبه إلى الحالة النفسية التي يتصادف وجودها لحظة الفحص، فما الذي يشير إليه هذا الانتباه إن لم يكن يشير إلى النفس أو الذهن أو الروح؟(٣٩).

إن القول باستحالة إدراك النفس عن طريق المنهج الاستبطاني (أي منهج التأمل الذاتي) يظهرنا، لا على أنه ليس هناك ما يسمي بالنفس، بل على أن هيوم استخدم منهجاً خاطئاً في اكتشاف النفس، لكن في استطاعتنا مع ذلك أن ندرك النفس عن طريق «المنهج الجدلي»، وهو منهج يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف، بحيث ننتهي إلى القول بأننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع في التناقض. وهو نفس المنهج الذي استخدمه ديكارت، حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير(٤٠).

(ب) المدرسة السلوكية

المدرسة السلوكية في علم النفس لون آخر من ألوان النظريات التي تنكر وجود النفس، فقد حصرت نفسها في أنماط السلوك التي يمكن أن يلاحظها المشاهد الخارجي، معتمدة في ذلك على التجارب التي أجراها عالم الفسيولوجيا الروسي ايفان بافلوف I.Pavlov (١٨٤٩-١٩٣٦)، على الفعل المنعكس الشرطي دون أية إشارة إلى ما يسمى «بالشعور»، ويزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير وقائع السلوك البشري، وأنه ليس ثمة ما يبرر افتراض وجود شيء آخر غير السلوك الذي نشاهده، ومادامت «النفس» من حيث هي كذلك لا يمكن أن نشاهدها بالملاحظة الخارجية فقد أنكروا وجودها.

لقد افترضت المدرسة السلوكية أن السلوك البشري - بالغا ما بلغ تعقده - يمكن رده إلى صيغة «مثير - استجابة» أو في صورتها الرمزية (م ـ س). فهناك «مثير» معين «م» تعقبه باستمرار استجابة معينة «س» بغض النظر عن الكائن الحي الذي يثيره هذا المثير.

غير أن هذه الصيغة، في نظر مفكرنا، ناقصة أشد النقصان:

- فالناس تستجيب استجابة مختلفة للمثير نفسه.
- البيئة مليئة بالمثيرات ينتقي منها الكائن الحي مايثيره.

وهكذا تصبح صيغة «م - س» غير كافية لتفسير وقائع السلوك البشري لأنها تسقط دور الكائن الحي الذي لابد أن يدخل جزءا من السبب. ومن ثم فلابد من إدخال الرمز «ك» - أي الكائن الحي - في الصيغة لتصبح (م - ك - س) أي مثير - كائن حي - استجابة. لكنها لاتزال غير كافية، ولهذا يقترح مفكرنا تعديلها لتكون (ك - م - س) أي أن الكائن الحي يختار من البيئة مايثيره، ويقوم بالاستجابة له.

ومعنى ذلك أن إنكار المدرسة السلوكية لوجود «النفس» بحجة أنها لاتخضع لمنهج الملاحظة الخارجية (وهو منهج العلوم الوضعية) لايدل إلا على أن المنهج المستخدم في الكشف عن هذه «النفس» منهج خاطىء - تماما كما هي الحال في فلسفة هيوم - لكن لايزال في استطاعتنا أن نقول إن النفس متضمنة بالضرورة في المواقف المختلفة التي ندرسها في سياق البحث العلمي. وهو يضرب لنا مثالا واضحا على ذلك:

«عالم النفس السلوكي الذي يريد أن يحصر نفسه في أنماط السلوك لايستطيع أن يفعل ذلك، مالم يكن قادراً على عزل نمط السلوك الذي يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحي والبيئة. وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا إلا إذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته. وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحي الذي يشمله، ويستطيع الباحث عن طريق تعديل انتباهه التركيز على شيء واحد في لحظة معينة.. وعزل هذا الجانب قد لا يكون ممكناً إلا في الفكر وحده.. أي أنك لابد أن تجرد هذا الجانب بفضل انتباهك الانتقائي، ومن هنا كان الانتباه موجودا في كل خطوة من الخطوات التي يقوم بها الباحث في بحثه. وهذا يعني أننا نفترض مقدما وجود «ذهن» الباحث (أو نفسه أو عقله)، وإنكار وجوده يعني أننا نناقض أنفسنا..»[٤١]

وينتهي مفكرنا من هذه الانتقادات التي يوجهها إلى الفلسفات والنظريات التي أنكرت وجود النفس، إلى نظرية جديدة يرى فيها أن النفس هي «فعل بواسطته يجمع الفرد مايبدو أنه يساعده في حفظ وجوده..»[٤٢]. وهي شرط أساسي من دونه تصبح الرغبة، والنفور، والانتقاء، والإثبات والنفي... إلخ أمورا مستحيلة. ومن دون افتراضه، من ناحية أخرى، لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر. إنه الصورة.. أعني الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفزيقي التي تجعله ينتقي العناصر التي لا غنى عنها لوجوده. وباختصار هو المركز الموحد أو الفعل المتضمن في عملية الانتباه[٤٣].

ومهما يكن من شيء في أمر تعريفه للنفس بأنها «الفعل المتضمن في عملية الانتباه»، وسواء اتفقنا أو اختلفنا معه بشأن هذاالتعريف، فإن الأمر الجدير بالملاحظة حقا هو أنه كان في قمة هذه المرحلة يدافع عن «وجود النفس» ضد منكري هذا الوجود.

وعلينا قبل أن نغادر هذه المرحلة أن نشير إلى ملاحظتين مهمتين:

الأولى: إن هذه المرحلة الأولى، مرحلة التدين الخالص، لم تستبعد تماما النظرة العلمية بل كانت، على العكس، تحمل بذور المرحلة الثانية، مرحلة العقل الخالص، التي ستظل تعمل بداخله حتى تظهر واضحة بعد عودته من إنجلترا، فقد كان «خلال تلك الأعوام نفسها تغلب عليه النظرة

العلمية الصارمة التي لم تكن تريد له ألا يأذن لشيء في الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم، لايستثنى من ذلك القيم الخلقية نفسها ومانسميه بالمثل العليا..»[٤٤]. حتى إنه حاول، في أواسط الثلاثينيات، أن يعلل تعليلا علميا الظاهرة التي لاحظها وهي أن الأوروبي أكثر تمسكا بحريته وفرديته من الشرقي، فكتب بحثا رد فيه هذه الظاهرة إلى طبيعة التنفس في الهواء البارد والتنفس في الهواء الدافىء أو الحار، ونوع الطعام الضروري في كلتا الحالتين! «ومثل هذا التصور للتفكير العلمي، نراه قد استبد بصاحبنا في كثير جدا من محاولاته خلال الثلاثينيات..»[٤٥].

الثانية: إن هذه المرحلة الأولى لم تتضمن فحسب بذور المرحلة الثانية، بل تضمنت أيضا بذور المرحلة الثالثة. فهو يروي عن نفسه أنه كان في هذه المرحلة المبكرة من حياته: عقلا يبحث لنفسه عن طريق، وظل يبحث خلال أعوام الثلاثينيات وينتظر الجواب: أليس من سبيل يجمع عدة أطراف في رقعة واحدة؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية؟ أليس ثمة سبيل يجمع مادة إلى روح، ويجمع عقلا إلى غريزة..؟[٤٦]. ومن ثم فسوف يكون من الضلال أن نتصور أن المراحل التي مرَّ بها مفكرنا الكبير كانت مراحل منفصلة لا يسرى فيها جميعا خيط واحد، ولا تضمها شخصية واحدة، وإنما العكس هو الصحيح، فقد تجمعت في هذه العبقرية الفذة الكثير من البذور الخصبة في فترة مبكرة، وظلت تعتمل في نفسه، يظهر بعضها واضحـــاً في مرحلة ويتوارى بعضها الآخر – وإن ظل في حالة كمون – حتى اكتملت ونضجت في المرحلة الأخيرة التي ظهرت بوضوح في السنوات الخمس التي قضاها في جامعة الكويت: «وهناك في جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ماكان شديد الرغبة في أدائه، وهو أن يتعقب طريق «العقل» في تراث العرب الأوائل، لأنه كان على يقين من رجحان العقل في كثير مما شغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية، وإذا كان ذلك كذلك فلايبقى علينا إلا أن ندعو المعاصرين من أبناء الأمة العربية إلى مواصلة السير في طريق الآباء...»[٤٧]. وكانت تلك هي المرحلة الثالثة.

ولهذا فإننا نراه يشبه تطوره الروحي بنمو الشجرة التي تكون بذرة تضرب بجذورها في الأرض فيخرج منها الساق، وتنمو الأوراق إلى أن تزهر، فإذا كان قد تأثر بالحضارة الغربية، في المرحلة الثانية من تطوره، فالسبب «أن الشجرة نقلت إلى الأرض الغربية، وإرهاصات الأزهار كامنة في أصلابها، وإذا كان للتربة الغربية فضل عليها، فهو فضل الإسراع نحو النضج لما كان قبل ذلك قد اختمرت خمائره. وماأكثر ما يستهين الإنسان بالبذرة الضئيلة، متناسياً أنها تحمل في جوفها شجرة قوية الجذع، متشابكة الفروع، غزيرة غنية الثمر، لم يكن ينقصها إلا أرض تمدها بالغذاء، وسماء تسقيها الماء، ومناخ يجود عليها بالهواء الطلق والضياء الهادي...»[٤٨]

«المرحلة الثانية: العقل الخالص»

«العبقري هو من يعرف متطلبات العصر ويلبيها!»

هيجل

تمهيد

قلنا إن بذور المرحلة الثانية التي سنعرض لها الآن كانت كامنة في فترة مبكرة من حياته، ومن ثم فهذه المرحلة التي بدأت في أواسط الأربعينيات لم تظهر بغتة عندما كان يدرس في انجلترا، فعلى الرغم من أن «التدين الخالص» تحديدا يتوارى ليحل محله «العقل الخالص» - العقل الجاف الذي يحلل الواقع الاجتماعي الذي نعيشه مستبعدا العواطف والمشاعر أيا كان نوعها رافضا «التملق» أو المجاملات، مستهديا بنور العقل وحده - حتى بدا قاسيا في نقده وتحليله «..لكنها قسوة المواطن الذي يحب وطنه، ويثيره أن يراه قد تنكب جادة الطريق..»[٤٩]. أقول على الرغم من أن هذه المرحلة الثانية بدت وكأنها تحمل عناصر جديدة تماما تكاد تناقض مضمون المرحلة الأولى، فإن علينا ألا ننسى باستمرار أنها خرجت من جوفها. وهو نفسه يصفها بأنها «مرحلة استيقظ فيها الوعي عندي حاداً قوياً في عدة اتجاهات، وهي لم تنشأ عن عدم، بل هي اتجاهات أحسست بها قبل ذلك بأعوام، ولكنها كانت على شيء من الفتور والتردد...»[٥٠]. ويمكن أن نقول إن هذه الاتجاهات تنحصر في مجالين أساسيين أعمل فيهما مبضع التشريح العقلي بقدر غير قليل من الحدة والصرامة، وهما مجال «الحياة الاجتماعية»، ومجال «النظرة العلمية». وسوف نعرض لهما فيمايلي:

المجال الأول: نقد الحياة الاجتماعية

انشغل مفكرنا في المرحلة الأولى من تطوره الفكري - من بين الموضوعات التي انشغل بها - بتخلف مجتمعه، وكانت فكرة «التقدم» من بين الأفكار التي مال إليها بكل عقله وقلبه على حد تعبيره[٥١]. وراح يفسرها على أنها تعني: «.. أن الحاضر قد هضم الماضي ثم أضاف جديدا تلو جديد مما انتجته السنون. ومعنى ذلك الا يكون «العصر الذهبي» وراء ظهورنا، بل أن يكون موضعه الصحيح هو المستقبل الذي يعمل الناس على بلوغه..»[٥٢]. فالتقدم الحضاري يقتضي

حتما ألا نجعل الماضي مقياسا لحضارة، وكيف نجعله المقياس، إذا كان هذا الحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها؟! النظر إلى الماضي هو نظر إلى الوراء، على حين أن التقدم يقتضي أن نوجه النظر إلى الأمام، والانحصار في الماضي هو انحصار في نمط واحد من أنماط الحضارة، مع أن التقدم يحتم علينا الخروج من نمط أضيق نطاقا إلى نمط أوسع أفقا وأرحب إطارا[٥٣].

وسافر في بعثة دراسية إلى انجلترا والأفكار تتزاحم في ذهنه وتلح عليه في وطأة ضاغطة، وانثيال متدارك عنيد. فقد كان يشعر أن هناك قيما كبرى بغيرها لا تتقدم حياة الإنسان خطوة واحدة: كالحرية، والعدالة، والمساواة والمسئولية الخلقية للفرد.. الخ. ولهذا فقد كان أول ما انتبه إليه في «يقظة واعية» هو طريقة التعامل بين الناس، ففي انجلترا تصان لكل فرد كرامته، دون أن يكون لاختلاف أنواع العمل أي أثر في أن يتعالى أحد على أحد. أما مجتمعنا، فمهما أطلقنا اللسان بكلمات الحرية والمساواة وما إليها، فنحن إنما ندس في طوايا نفوسنا أخلاق النظم التي تقسم الناس إلى سادة وعبيد، ولهذا «فلم يكن أعنف من ثورتي على «القيم» كما هي قائمة في حياتنا، بحيث تسمح للمستبد أن يستبد، وتجيز لذليل النفس أن يذل...». وهكذا أدرك بوضوح ناصع، أننا نكتفي بالكلام عن حرية الإنسان وحقوقه وكرامته «..أما أن ننتقل من دنيا الكلام إلى التنفيذ، فذلك من أصعب الصعاب على من لم يتشرب روح الحضارة التي تعلي من قيمة الإنسان، فلما رأيت تلك القيمة مجسدة (في انجلترا) في كل موقف بشري مما صادفته في تعامل الناس بعضهم مع بعض، تنبهت بقوة إلى ركن ناقص في بنائنا الاجتماعي في مصر..»[٥٤]. فهو بناء مليء بالثقوب المتمثلة في الظلم، والقهر، والاستبداد، والتسلط، والتنافر، والكراهية، مما أدى في نهاية الأمر إلى فقدان الفرد لكرامته، وحريته، واستقلاله. ولما كان العبقري، كما يقول هيجل بحق، هو الذي يدرك «هذه النواقص والثقوب» ويعمل على إصلاحها عندما يلبي حاجة مجتمعه، فقد أخذ مفكرنا على عاتقه تشريح الحياة الاجتماعية تشريحاً عقلياً بحيث يكشف عما انطوت عليه هذه الحياة من «قيم» فاسدة، وأوضاع، «لامعقولة» علينا أن نعمل على إزالتها بكل مانملك من قوة النقد البناء. فكتب سلسلة من المقالات بعث بها من لندن لتنشر في «مجلة الثقافة» في مصر، وهي مقالات من نوع فريد: فيها الكثير من الرمز والسخرية اللاذعة، صاغها في ثوب أدبي لم يألفه كثيرون من كتابنا فضلا عن القراء، وهي المقالات التي جمعها بعد ذلك وأصدرها عام١٩٤٧ في كتاب بعنوان «جنة العبيط» - وهذا العنوان هو المقالة الأولى في الكتاب - وهو يسخر فيها من سذاجة المواطن الذي يعتقد، أحيانا، أنه يعيش في «جنة»، مع أن حياته في حقيقتها لا تكون جنة إلا في رأي «العبيط» لاسيما إذا ما قورنت بالحياة التي رآها في إنجلترا. «ولم أكن أريد بتلك

المقارنة درجات الفقر والغنى، أو حتى درجات المعرفة والجهل، بقدر ماأردت القيم الخلقية، وحقوق الإنسان في التعامل مع سائر مواطنيه..»[٥٥] ومن بين هذه المقالات أيضا «تجويع النمر» يصور فيها كلا منا وكأن في جوفه نمرا رابضا ينتظر فرصة الظهور[٥٦]، فإذا ماصعد إلى مقاعد الرئاسة لم يلبث ذلك النمر أن يظهر بكل أنيابه ومخالبه، وما طعامه الذي يتغذى به إلا ذلة الآخرين! كما كتب أيضا عن «الكبش الجريح» يصور فيه الإنسان الذليل بطبعه، الذي يستمتع بإذلال الآخرين له، فهو «الكبش» تحز في رقبته سكين الجزار فترتسم على شفتيه مايشبه ابتسامة الرضا والقبول!

ومن أمتع المقالات الأدبية التي كتبها أستاذنا الكبير، في هذه الفترة، مقالة بعنوان «بيضة الفيل» يسخر فيها من المناقشات «البيزنطية» التي تحتد بين بعض الناس في موضوعات في غاية التفاهة من ناحية ثم هي تخلق مشكلات «هوائية» تخلقها من عدم من ناحية أخرى. يبدأ المقال على النحو التالي: قال الشيخ: الفيلة تلد ولاتبيض، والمشكلة المراد حلها هي: لو كانت الفيلة تبيض، فماذا يكون لون بيضها..؟[٥٧] لاحظ أن أول سطر في المقال يقرر حقيقة علمية بسيطة هي «أن الفيلة تلد ولاتبيض» لكننا اعتدنا أن نخلق مشكلات من عدم: فافرض أنها تبيض فماذا يكون لون بيضها؟ «في الجواب عن هذا السؤال اختلف العلماء: يقول عمارة بن الحارث بن عمارة تكون بيضاء. واستدل على صحة قوله بدليل من القياس ودليل من اللغة..»[٥٨]. وتصدى معسرة بن المنذر لتفنيد ماقاله عمارة بن الحارث في بيضة الفيل، لكن نهض تلميذ نجيب من تلامذة ابن الحارث، وتصدى للرد على نقد معسرة! وهكذا تدور المناقشات وتبذل الجهود في حل مشكلات لا أساس لها! فكيف يمكن، في حكم العقل، أن ينهض ويتقدم مجتمع تضيع جهوده هباء على هذا النحو؟!

واستمر مفكرنا في هذا التشريح العقلي لحياتنا الاجتماعية، حتى بعد عودته إلى مصر في خريف عام١٩٤٧. فأخذ يدعو قومه إلى الأخذ بثقافة العصر، التي تقضي بتعديل سلم القيم من ناحية، والأخذ بالمنهج العلمي من ناحية أخرى. ومن هنا واصل مقالاته الأدبية، لعلها تنسف جزءا من ألف جزء من الإطار الثقافي العتيق الذي كنا ولانزال نعيش فيه «فكتب مجموعة جديدة من المقالات على مدى ثلاث سنوات جمعت- بعد ذلك - في كتابين الأول هو «شروق من الغرب» صدر عام١٩٥١. والثاني هو «...والثورة على الأبواب» الذي صدر عام١٩٥٥ (وقد أطلق عليه في الطبعة الثانية عام ١٩٨٣، عنوان «الكوميديا الأرضية») في الكتاب الأول دعوة إلى الأخذ بثقافة الغرب، فالغرب هو «العصر» لأنه صانع حضارة عصرنا. وقد وصف هذه الدعوة، فيما بعد، بأنها كانت

«أحادية الجانب» لأنها أثبتت جانبا وأهملت جانبا آخر، اهتمت «بالمعاصرة» وأغفلت «الأصالة». وهو نقص سوف يصححه في أوائل السبعينيات. ومع ذلك فإن علينا أن نحذر المغالاة في تصوير هذا النقص كما يفعل بعض الباحثين أحيانا، وعلينا أن نتذكر دائما مايقوله مفكرنا نفسه: «لم تكن دعوتي إلى ثقافة الغرب صيحة مجنونة مفتونة بمظاهر كاذبة، بل هي دعوة دفعني إليها ما رأيته من مكانة رفيعة للإنسان - كل إنسان، وأي إنسان - من حيث هو إنسان وكفى. فعندئذ قارنت - رغم أنفي - بين ما رأيته هناك، وما كنت أعلمه عن قيمة الإنسان في ثقافتنا المصرية كيف تعلو وتهبط مع درجات السلطة، والنفوذ، والثراء، ونوع العمل.. فهل كان يمكن أن أرى ذلك الفارق الشاسع بين الثقافتين دون أن أدعو إلى الأخذ بكل مامن شأنه أن يكسب الإنسان كرامته..؟!»(٥٩). لاسيما بعد أن ديست حقوق الإنسان تحت أقدام الأقوياء(٦٠).

أما الكتاب الثاني فهو استمرار للحملة العنيفة التي شنها مفكرنا على القيم الاجتماعية في بلادنا إذ تدور مقالاته على قسمة المجتمع إلى «سادة» يعيشون فوق قمة الجبل «الذي يعلو بقمته على مستوى السحاب، وبقية الشعب الذي يعيش عند سفح الجبل..» ويصور بسخرية لاذعة كيف يدخل «السادة» في مناقشات لا تنقطع حول مشكلات «الشعب» ورفع مستواه. ويقدم في نهاية المقال نموذجا من أبناء هذا الشعب بائعة الحلوى المسكينة التي تبيع القطعة بمليم، فيشتري ما عندها ثم يطلب منها في تهكم واضح «..لا تنسي يا أمي أن تطلبي من رب السماء الرحمة بأولئك الذين يرعون مصالحك فوق الجبل!»(٦١).

كما كتب مفكرنا أيضا مقالات ممتعة غاص فيها في أعماق النفس البشرية ببصيرة نافذة فصورها عارية تارة (قارن مقالة «نفس عارية»)(٦٢). ورد الطغيان تارة أخرى إلى النفس الفقيرة التي تنظر إلى باطنها فتجد خواء فتمتد إلى خارجها لتستبد بالآخرين حتى تسد ذلك الخواء!..الخ. (قارن مقالة «نفوس فقيرة»)(٦٣). كما كتب أيضا عن نظام الحكم بعنوان «إلى سادتي الحكام»(٦٤). وهي رسالة موجهة إلى أصحاب السلطان، يسخر فيها من الحكام ومايعيشون فيه من ترف ونعيم، واستمتاع «بالجمال»، ويقول لهم إن أفلاطون ذهب إلى أن «الخير هو نفسه الجمال» ثم يرتب مفكرنا على فكرة أفلاطون هذه النتيجة الهامة: «العدل خير، ولذلك فهو جميل، وأنتم من عشاق الجمال... فكيف ترضون أن يملأ الظلم حولكم أركان البلاد؟»(٦٥). ذلك تناقض لا يقبله عاقل: أن تعشق الجمال في بيتك ومن حولك وفي جميلات النساء، وفي الطعام الجيد، ومناظر الطبيعة الخلابة...الخ. ثم تترك الظلم يطحن الناس في مجتمعك، ولهذا «فهو كثيرا جدا ما أخذه العجب مما يسمونه (سياسة) لكثرة ماتراه فيها من مجافاة لمنطق العقل...»(٦٦).

المجال الثاني: النظرة العلمية

كان جوهر «اليقظة الواعية» التي حدثنا عنها مفكرنا، والتي بدأت في أواسط الأربعينيات - «الايمان بالعقل» والدعوة إلى استخدامه في شتى مجالات الحياة: «مجال الحياة الاجتماعية» - كما سبق أن رأينا لنزيح عن كاهلنا تلك الأفكار المبتسرة، والقيم «الفاسدة» التي تفرق بين البشر، وتقسم الناس إلى سادة وعبيد، وتنشر الظلم، والقهر والاستبداد...الخ، وهي كلها «قيم» يلفظها «العقل السليم». والمجال الثاني هو «النظرة العلمية» التي يفتقر إليها مجتمعنا[٦٧]، وهو يقول عن هذه المرحلة التي استقر عليها فكره عشرين عاما (١٩٥٠-١٩٧٠) «..لقد سرت في خلالها على خطين متوازيين: أحدهما الدعوة إلى ثقافة العصر، والآخر الدعوة إلى منهج التجريبية العلمية في صياغة الأفكار...»[٦٨].

ومن هنا كانت المشكلة الرئيسية التي شغلت فكرنا خلال الخمسينيات هي إشاعة «نور العقل» والدعوة إلى التمسك به، فهو الجانب الغائب في ثقافتنا التي أظلمت سماؤها بعد أن شالت كفة الوجدان ورجحت بل وطغت، فنحن أمة تفضل القلب على الرأس، وترفع من شأن المشاعر والوجدان، وهل هي مصادفة أن نجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالما واحدا؟![٦٩].

ومن هنا فقد توارت عنده - في هذه المرحلة - مشاعر الوجدان ومنها المشاعر الدينية الفياضة (وان ظهر الوجدان في المقالات الأدبية)، ذلك لأنه وجد أن القاسم المشترك في جميع الحضارات هو الاحتكام إلى العقل، في قبول ما يقبله الناس، وفي رفض ما يرفضونه، وهذا الاحتكام إلى مقاييس العقل وحده، قد يتبدى في صور تختلف باختلاف العصور، فربما ظهر في مجال السياسة، أو الحياة الاجتماعية، أو مجال الحرب، أو في مجال التشريع، أو في مجال العلوم الطبيعية[٧٠]. وهذه هي العقلانية في وجهة النظر التي نراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها، ولانراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها. وليس ما نسميه «علما» سوى العقلانية التي اتخذت لها منحى معينا من مناحيها الكثيرة.

فقد تتجه العقلانية نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها في ترتيب هرمي لتضع الأعم منها فوق الأخص، كما حدث عند اليونان الأقدمين. أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع، كما حدث للعرب الأولين، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية، كما حدث لأوروبا في عصورها الحديثة، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية في أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها كما يحدث في عصرنا الحاضر[٧١].

وقد تجلى هذا المنحى العقلي الخالص، عند مفكرنا، في جانبين مرتبطين أتم الارتباط: المنهج العلمي من ناحية، والتجريبية العلمية من ناحية أخرى. وتكشف عنهما معا أول عبارة ذكرها في كتابه «المنطق الوضعي» في مارس ١٩٥١، وهي عبارة عنيفة وإن كانت معبرة ودقيقة: «أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه، ولا على الناس شيئا، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه..»[٧٢]. وهو يواصل عرض الفكرة ذاتها بقوله: «لما كان المذهب الوضعي بصفة عامة، والوضعي المنطقي بصفة خاصة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به، أخذ الواثق بصدق دعواه...»[٧٣]. ودخل في معارك فكرية هامة دفاعا عن العقل في دوره الحضاري.

«كانت الخمسينيات في حياتي الثقافية، معركة متصلة حامية اللهب، أدافع فيها عن ضرورة التزام الإنسان في حياته العلمية بمنطق العقل، في صرامة لا تجد العاطفة ثغرة لها، تتسلل منها، فتضعف ذلك المنطق العقلي بميولها وأهوائها»[٧٤].

النظرة العلمية، والوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية - كما يفضل مفكرنا تسميتها - تلتقيان مع «العقل» على صعيد واحد، ومن هنا كان دفاعه عن العقل.

أما النظرة العلمية فهي في أساسها وقفة عقلية تتميز بالخصائص الآتية:

١- أولى هذه الخصائص نتيجة مترتبة على الوقفة العقلية، وهي أن تتحدد الأشياء بنسبها الصحيحة بعضها من بعض، بحيث يبدو الكبير كبيرا كما هو، والتافه تافها كما هو، فقد تهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها أن تستقر في أذهان الناس، ولكنها تتغاضى عن توافه السلوك التي ربما اختارها هذا الرجل أو ذاك.

٢- ومن أبرز جوانب النظرة العلمية، وأكثرها أهمية بالنسبة لنا، أن ترد الظواهر إلى أسبابها الطبيعية، فلا يفسر المرض مثلا إلا بالجراثيم التي أحدثته، ولا يعلل سقوط المطر إلا بظروف المناخ.. وهكذا. ويترتب على هذا الربط السببي الصحيح أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية كذلك. فإذا أردنا غلالا زرعنا الأرض لنحصدها، وإذا أردنا قتالاً حملنا له السلاح بمران واقتدار[٧٥].

ومن هنا كان السحر، مثلا، هو الضد المباشر للنظرة العلمية، وللوقفة العلمية التي ندعو إليها، ذلك لأن السحر يعلل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية، فإذا كانت علة المطر، مثلا، هي مقدار

ما يتكثف من بخار الماء في الهواء، جعلها الساحر ورقة يكتب عليها أحرفا يختارها، أو عبارات يزعم لها القدرة على إنزال المطر. وإذا كانت علة الشفاء من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التي تحدثه كانت هذه العلة عند الساحر «عفريتا» يسكن الجسد العليل، والشفاء من المرض إنما يكون بطرد هذا العفريت بأقوال تقال، وبخور يعطر جو المكان، ويطهره من الكائنات الشيطانية العابسة بأجساد الناس وهكذا..(٧٦)

٣- والنظرة العلمية تنظر إلى الواقع كما هو لتحوره إلى واقع جديد إذا أرادت، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام، ثم سرعان ماننسى أنها أوهام، فإذا كان البدائي يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها إلى واقع الدنيا، فإن صاحب النظرة العلمية هو الذي يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه.

٤- على أن النظرة العلمية لا تعني أن نجمع في خزائننا مجموعة من حقائق العلم، وإنما هي في أساسها أن نكتسب المنهج العلمي في طريقة النظر. والمشكلة عندنا حتى بالنسبة لدارسي العلوم في جامعاتنا أن الدارس يحفظ عن ظهر قلب مجموعة من الحقائق العلمية دون أن يصبح المنهج العلمي طريقا ينتهجه في حياته العلمية. ولهذا جاز للرجل أن يكون نابغا في العلم ثم تراه في الوقت نفسه - خارج حدود علمه - مؤمنا بالخرافة كأي إنسان آخر ممن لم يهبهم الله حظا من العلم(٧٧).

إنه إذا كانت مجموعة الحقائق العلمية التي يحفظها أبناؤنا في المدارس والجامعات، بمثابة قطع من نفائس المعادن، فإن «المنهج» الذي أوصلنا إلى تلك النفائس هو بمثابة المنجم الذي نظل نستخرج منه النفائس بعد النفائس، وبغيره نجمد عند ما حصلناه، لا نزيد عليه كبيرة ولاصغيرة(٧٨).

ولهذا فقد كان مفكرنا يركز تركيزا أساسيا على «منهج التفكير»، وهو يروي في سياق اهتمامه بهذا المنهج، تلك الحكمة الصينية التي تروي أن فقيرا جائعا مرَّ بصائد سمك راح يستجديه فأعطاه سمكة يسد بها رمقه. غير أن الحكيم الصيني الذي شاهد الموقف قال له: خير لك أن تعلمه صيد السمك، من أن تتصدق إليه بسمكة، فالسمكة المعطاة هي وجبة واحدة، تأتي بعد زوالها حاجة متكررة إلى وجبات، أما إذا تعلم الصيد فسوف يجد ما يشبعه كلما جاع!

«.. وعلى منوال هذه الحكمة النافذة أدرك صاحبنا منذ كان في غربته الدراسية، أن تدريب المتعلـم على منهج التفكير المنتج، خير ألف مرة من مضاعفة المادة العلمية المحصلة، لأن مقدار

ما يحصله الدارس من مادته العلمية مهما كثر فهو قليل. وأما من زود عقله بمنهج التفكير العلمي، فهو قادر أبدا على أن يلتمس الطريق الصحيح..»(٧٩).

أما الشق الثاني من «النظرة العلمية» التي اهتم بها مفكرنا في هذه الفترة اهتماما شديدا توارت معه - إلى حين - المشاعر الدينية التي كانت تعتصره في المرحلة الأولى، فيتمثل في اتجاهه إلى الانتماء إلى «المذهب الوضعي المنطقي»، وهو انتماء أساء إليه كثيرا عندما لم يفهم فهماً صحيحا ويوضع في إطاره ودوره الحقيقي، فقد ظن بعض الباحثين أن زكي نجيب محمود اعتنق «المذهب الوضعي» وتعصب له بوصفه «مذهبا فلسفيا»، وأنه أخذ على عاتقه الدعوة إليه في حياتنا الثقافية بكل ما يملك من قوة ذهنية وبلاغة لغوية، في كتبه أو محاضراته، ومقالاته، وندواته...الخ، حتى استطاع أن ينمي حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة(٨٠).

وباختصار أصبح زكي نجيب محمود «موظفا» في مدرسة الوضعية المنطقية، تنحصر مهمته في نشر فكر المدرسة والدفاع عنها، مع أن العكس هو الصحيح تماما، أعني أنه «وظَّف» هذا المذهب لصالح الفكر التنويري(٨١). فلم تكن الوضعية المنطقية عنده «مذهباً» يُعتنق ويتجمد في إطاره، بقدر ما كانت «منهجاً» يأخذ بالنظرة العلمية ويدعو إليها، ومن ثم فهو يرسم للباحث خطواته التي تضمن له السير على أرض صلبة لا تميد تحت قدميه(٨٢).

ولم تدرك سوى قلة ضئيلة من الباحثين الفارق الهام بين الدور الذي لعبته الوضعية المنطقية في إنجلترا وأمريكا، والدور التنويري الخطير الذي قامت به هذه الفلسفة في بلادنا عندما هاجمت الخرافة، والتفكير اللامسئول، ودعت إلى التمييز بين العبارات اللغوية، ومجالات النشاط الذهني للإنسان..إلخ، وهو دور لم يكن من الممكن أن تقوم به هذه المدرسة في الدول المتقدمة التي نشأت فيها.

كان هذا الهدف التنويري هو الذي جذب زكي نجيب محمود إلى الوضعية المنطقية، أو التجريبية العلمية - كما يحلو له أن يسميها - فقد رأى فيها الفلسفة التي «وصلت إلى أعظم كشف فلسفي في هذا العصر»، والذي تمثل في التمييز بين مجالات التفكير عندما ميزت بين أنواع العبارات اللغوية. وهو كشف اعتبره ملبيا لحاجة ماسة عندنا، بعد أن ساد حياتنا الثقافية استهتار عجيب لاسيما في مجال الفكر. «..فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسئول دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى شعور بأنه مطالب أمام نفسه، وأمام الناس، أن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي!»(٨٣). فلم يكن توجهه إلى الوضعية المنطقية يهدف إلى اعتناق «مذهب فلسفي» يعارض به المذاهب الفلسفية الأخرى،

بقدر ماكان عثورا على «طريقة» للتفكير، و«منهجا» للنظر، رأى أنه يفيد في إصلاح التسيب والاعوجاج الذي شاهده في حياتنا الثقافية. ذلك لأن الوضعية المنطقية إذا كانت قد صبت كل اهتمامها في مجال التفكير العلمي، فقد اعترفت في الوقت نفسه، أن هذا التفكير ليس هو كل النشاط الذهني للإنسان، وإنما هو جزء واحد من هذا النشاط. فهناك إلى جانب التفكير العلمي ضروب الوجدان بشتى صنوفها، ومن أهمها الجانب الديني من الإنسان، والفن، والشعر، وسائر ألوان الإبداع الأدبي، ومنها الحياة العاطفية الانفعالية التي يحياها الإنسان كل يوم، ويعبر عنها قولا وسلوكاً. ومن هنا جاءت أهمية فصل الوضعية المنطقية بين هذين المجالين، والتمييز بين العبارات اللغوية التي تعبر عن «تفكير علمي» من ناحية، والعبارات التي تعبر عن الوجدان والمشاعر من ناحية أخرى.

غير أن الوضعية المنطقية عادت إلى التمييز - داخل مجال التفكير العلمي نفسه - بين العبارات العلمية ذاتها ففرقت بين العبارات التي تندرج تحت مجموعة العلوم الرياضية، والعبارات التي تندرج تحت مجموعة العلوم الطبيعية. فلكل من المجموعتين أسس خاصة بتكوينها، وبالطريقة التي يحكم بها على صدقها وكذبها. وكانت الفلسفات السابقة تحسب أن الوقفة العلمية واحدة في جوهرها، فلافرق بين أن يكون الموضوع المطروح للتفكير ذا خصائص تجعله رياضي الطابع، أو ذا خصائص تجعله من قبيل العلوم الطبيعية، لدرجة أن بعض الفلاسفة بذلوا جهودا مضنية للوصول إلى نظرية عن الكون تبلغ مبلغ «اليقين» الرياضي الذي لا يحتمل أدنى ظل من الشك. ومنهم، على العكس، من كان ينشد، مثل جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣) إخضاع الفكر الرياضي لمنهج التجربة في العلوم الطبيعية، فجاءت الوضعية المنطقية لتكشف عن الفرق الشاسع في بنية التكوين ذاتها بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، وتحذرنا من الخلط بينهما، فالفكر الرياضي تحليلي ومنهجه استنباطي، والفكر الطبيعي تركيبي ومنهجه استقرائي. الأول تحصيل حاصل لا يضيف جديدا ولهذا فهو «يقيني»، أما عبارات العلم الطبيعي المستمدة من التجربة فهي تحمل إضافة جديدة إلى الموضوع الذي تتحدث عنه، ومن هنا يجيء احتمال الخطأ[٨٤].

وقد ترتب على هذه التفرقة البسيطة بين عبارات اللغة - والتي أشارت إليها الوضعية المنطقية -ثلاث نتائج هامة على النحو التالي:

الأولى: ان مجال التعبير الوجداني بكل أشكاله يخرج من دائرة العلوم بنوعيها، فلا هو من قبيل الفكر الرياضي موضوعا ومنهجا، ولا هو كذلك من قبيل الفكر الطبيعي موضوعا ومنهجا، ولذلك نخطىء كثيرا إذا نحن عاملناه بمقياس أي من المجموعتين. فلو قال قائل «ما أجمل أشعة

القمر!». وقال آخر «إن أشعة القمر تشبه خيوط العنكبوت». أو قال ثالث «ما أروع الغروب!» ورد رابع «إنني انقبض لرؤية الغروب». فهل في استطاعتك أن تحسم الأمر بينهم فتقول، أصاب الأول وأخطأ الثاني، أو أصاب الرابع وأخطأ الثالث؟! كلا! فليس ثمة مجال للصواب أو الخطأ، لأن كلا منهم يعبر عن شعوره الباطني الخاص. والشعور الباطني الخاص لا يخضع لمقاييس الصواب أو الخطأ التي هي مقاييس العلوم بمجموعتيها.

والنتيجة الثانية: إننا سنجد شرائح عريضة من البناء الثقافي تنصب في قالب الفكر الرياضي، وإن لم تكن فكرا رياضيا بالمعنى المحدود لهذه العبارة، بمعنى أنها تبدأ من «فروض» تجعلها مسلمة بغير حاجة إلى برهان، لتكون هي نفسها السند الذي يعتمد عليه في البرهنة على صحة النتائج التي تتولد عنها. ومن أهم هذه الشرائح الثقافية «علوم الدين» - في أي دين - لأن لكل دين كتابه الخاص الذي يبدأ منه، ويجعله أمراً مسلماً به لا يقام عليه برهان، إذ يكفيه عند المؤمنين بهذا الكتاب أنه يقع من قلوبهم موقع «الايمان». ومن هذا الكتاب يستخرج أنصاره - أو الفقهاء منهم - أحكام ذلك الدين المُعيَّن، فإذا سُئل أحدهم عن حكم من تلك الأحكام: ما برهانك على صوابه؟ كان جوابه أن يرد الحكم إلى الأصل الكتابي الذي استخرجه منه، وفي هذا ما يحسم الرأي، لكنه يحسمه عند أصحاب ذلك الدين. أما غير أصحابه، فهم غير ملزمين بقبول السند نفسه الذي يرجع إليه عند الأحكام[٨٥].

والنتيجة الثالثة: أن من يسوق حديثاً عن الواقع الخارجي، عليه أن يقبل إخضاع حديثه لمقاييس التجربة الحسية عند الآخرين. اما أن يزعم لأقواله أنها تصف الواقع الفعلي، ويعجز عن بيان المطابقة الحسية بين ما يقوله وبين ما هو محسوس لنا، بل يثور ويغضب من إخضاع حديثه للتجربة الحسية، فذلك ما ينبغي أن نرفضه رفضا قاطعا، فمادام يتحدث عن أمور «محسوسة» أعني وقائع حسية فلابد أن تكون ثمة طريقة «حسية» أيضا نتأكد بها من صدق حديثه أو كذبه، ولا مندوحة له عن ذلك.

تلك كانت الأفكار الرئيسية التي أخذ بها مفكرنا في المرحلة الثانية التي كان فيها «العقل» هاديه ومرشده، لكنه لم يغيرها قط، بل وظَّفها في المرحلة الثالثة في خدمة نظرته إلى التراث. يقول ملخصا الخيط الذي سرى في تفكيره طوال تطوره الروحي: «الخط الفكري الذي تنطوي عليه كتاباتي على اختلاف موضوعاتها، هو أن الفرد الإنساني مسئول عما يفعل، وأن هذه المسئولية لاتعني شيئا إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم في كل المسائل التي نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ..»[٨٦].

ولما رأى الناس في بلاده على عداوة مع العقل، فقد أدرك أنهم بالتالي على عداوة مع التقدم، ومع الحضارة: «..ومع كل ما يترتب على العقل من علوم ومنهجية النظر، ودقة التخطيط والتدبير..»[٨٧]. ومن هنا كانت صرخته ليستيقظ الناس من سباتهم، ويلحقوا بالركب. ولعل هذا هو السبب في أن هذه المرحلة هي التي التصقت بأذهان المثقفين الذين هزتهم الدعوة من الأعماق، فانتبهوا إلى هذا الفكر الجديد، وانهالوا عليه لوما وتقريعا، وعمدوا إلى تقليص دوره ليصبح «من المؤكد أن زكي نجيب محمود هو أبرز ممثل لتيار الوضعية المنطقية في الوطن العربي..»[٨٨]. على الرغم من أنه لم يعتنق الوضعية المنطقية مذهبا، وإنما وظفها لصالح الفكر التنويري كما سبق أن رأينا. فالأفكار الرئيسية التي عرضناها في هذه المرحلة كانت خيوطا تلاقت في نسيج المرحلة الثالثة. وما وصفه بأنه «أعظم كشف فلسفي في هذا العصر» هو الذي كان هاديه ومرشده في تحليله للتراث العربي. ولو أمعنا النظر قليلا في تقسيمه لمجال النشاط الذهني للإنسان إلى مجالي «التفكير العلمي» و«الوجدان»، لوجدنا أنها هي نفسها القسمة التي وجهت تفكيره في «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، فالمعقول هو «وقفة العلم»، لأن العلم بكل ضروبه نشاط عقلي خالص، وخصائص التفكير العلمي هي طائفة هامة من خصائص العقل[٨٩]. لكن ذلك لا يعني أن الإنسان عقل كله، بل هناك حالات يكابدها ويعانيها، منها الانفعالات والعواطف والرغبات وما إليها: «فإذا ضممنا جميع الأقوال التي قالها قائلوها من حالات اعتملت بها أنفسهم، كان لنا مجموعة مجال «اللامعقول» في الثقافة التي تقصيناها بالنظر والدرس..»[٩٠].

ولو أمعنا النظر - من ناحية أخرى - في «تجديد الفكر العربي» لوجدنا أن القسم الذي كتبه تحت عنوان «المبادىء: حقائق هي أم فروض؟» (ص ١٩٠-٢٠٤) يعتمد اعتمادا تاما على القسمة الثانية التي أدخلتها الوضعية المنطقية في قلب التفكير العلمي نفسه حين ميّزت بين الفكر الرياضي الاستنباطي، والفكر التجريبي الاستقرائي، وجعلت النوع الأول يبدأ من فروض يُسلم بها بغير حاجة إلى برهان. ونحن نراه في هذا القسم من «تجديد الفكر العربي» يمد فكرة «الفروض» التي يبدأ منها الفكر الرياضي، ليجعل من «المبادىء» فروضاً أيضاً. وإذا كان قد ضرب المثل بالفكر الديني - أو علوم الدين - الذي يبدأ من كتابه المقدس، ويجعله أمراً مسلماً به لا يقام عليه برهان، فهو أيضا يجعل «المبادىء» - أيا كان نوعها - فروضا، ويقول إن الديانات المختلفة تُبنى على «مبادىء» كل منها يضع كتابه أمامه «مبدأ» يسير عليه، ويستنبط منه. وأن تكون الأحكام الفقهية في كل دين صوابا بالنسبة إلى نص كتابها[٩١]. ولكن الفكر التجريبي لا يبنى على مثل هذه «المبادىء»: فاللغة لا تسيغ للعالم أن يقول إن «مبدئي» هو أن سرعة الضوء هي كذا،

فتلك حقيقة من حقائق الطبيعة، وليست مبدأ مفترضا[٩٢]. ثم نراه في هذا القسم يمد الفروض الرياضية إلى مجال آخر هو «الفكر السياسي»، فها هنا كذلك تبدأ النظرية السياسية من مبدأ معين يقيم عليه بناءها كله، كما هي الحال في الفلسفة السياسية عند كل من «توماس هوبز» ١٥٨٦-١٦٧٩. و«جون لوك» ١٦٣٢-١٧٠٤ الأول يجعل أساس بنائه السياسي «حق الحكم للأقوى»، في حين أن الثاني يقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم لمن يختاره الشعب[٩٣]. ثم يوسع الفكرة نفسها لتشمل المذاهب الفلسفية. فلكل فيلسوف شيء يسميه في فلسفته «بالمبدأ الأول» قاصدا بذلك الفكرة الأم في نسقه الذي يبنيه، وهي الفكرة التي يعتصر منها كل أجزاء بنائه الفلسفي، فيها يقيم البرهان على كل ما يزعمه بعدها، وأما هي فلابرهان عليها. إذ لو كان عليها برهان لكانت فكرة البرهان هي الأسبق في أولويات العقل، ولم يعد «المبدأ الأول» لا «مبدأ» ولا «أول»...[٩٤]. وينتهي من ذلك إلى أن المبادئ في شتى البناءات الفكرية، ليست «حقائق» تفرض نفسها على الإنسان، بل هي بحكم طبيعتها «فروض» يفرضها الإنسان لنفسه حرا مختارا لتخدم غرضه، فإن أفلحت في خدمة تلك الأغراض، كان بها، وإلا فهو يبدلها بسواها حتى يقع على أنفع المبادئ لحياته العملية[٩٥].

غير أنه لا يعرض لهذه الأفكار بالشرح والتحليل، ويقف عند هذا الحد، وإنما «يوظفها» في خدمة مشروعه الثقافي في «تجديد الفكر العربي»، وفي خدمة منظوره الذي ينظر منه إلى التراث العربي: «فقد كانت لأسلافنا مبادئ معينة فيما يعد شعرا، وما لا يعد شعرا، وفيما يكون أدبا من النثر، وما لا يكون أدبا، وقياسا على هذه المبادئ يعمل النقاد...»[٩٦]. ومثل آخر - أفدح وأخطر - فقد كان المبدأ في نظام المجتمع أن يكون الحاكم هو صاحب السلطان، وهو في الوقت نفسه صاحب الرأي، ولم يكن ثمة من غضاضة على النفوس أن يُملي عليها ولي الأمر في حكومة الناس ما يتفق ومذهبه هو ليكون هو المذهب الذي لامذهب سواه عند المحكومين[٩٧].

والأمثلة كثيرة على مدى استفادته من «منهج» الوضعية المنطقية في المرحلة الثالثة التي حاول فيها إقامة مشروع فكري لتجديد الفكر العربي. وذلك يعني - من ناحية أخرى - أنه لم ينسف جسوره تماما مع المرحلة الثانية، بل كان مشروعه الفكري مركبا من المرحلتين السابقتين: التدني الخالص الذي توارى إلى حين، والعقل الخالص الذي ظهر واضحا في المرحلة الثانية: «فهو بناء فكري جاء ليكمل - لالينقض - ما أنجزه خلال الخمسينات من تجديد لمنهج التفكير العلمي...»[٩٨].

المرحلة الثالثة: «التدين المستنير بنور العقل»

«إننا نريد لأمتنا أن تسير مع العلم بقوة الإيمان...»

زكي نجيب محمود «رؤية إسلامية»

١ - الشرق الفنان

لم يكن «الشرق الفنان» الذي صدر عام ١٩٦٠، بحثاً علمياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو رسالة صغيرة أراد بها صاحبها أن يسمر مع القارىء. غير أن هذه الرسالة الصغيرة تتضمن الإرهاصات الأولى لمشروعه الفكري القادم. ففيها يطرح فكرة مفادها أن في العالم نظرتين إلى الوجود: نظرة الشرق الأقصى: الهند، والصين، واليابان... إلخ التي تنظر إلى الوجود الخارجي ببصيرة تنفذ إلى الجوهر الباطن، وهذه نظرة الفنان الخالص، بالمعنى الواسع لكلمة «فن» بحيث تشمل المتصوف والمتدين، وهي نظرة يدرك بها صاحبها الوجود الكوني بروحه لابعقله. ثم هناك، من ناحية أخرى، نظرة الغرب التي تنظر إلى العالم الخارجي بعقل المنطقي التحليلي الذي يقارن ويستدل، وهذه نظرة العالم الخالص. وبين الطرفين وسط يجمع بين الطابعين، ويتمثل في ثقافة الشرق الأوسط التي تجمع بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر، بين خفقة القلب، وتحليل العقل، بين الدين والعلم، بين الفن والعمل[٩٩].

على أن ذلك لا ينفي، بالطبع، أن يكون في الشرق علماء، ولا أن يكون في الغرب رجال فن ودين. لكن مفكرنا يبرز الخصائص العامة التي تطبع بطابعها ثقافة العالمين، فضلا عن ثقافتنا نحن. وربما كان يستهدف تفسير الأقوال التي شاعت أحيانا عن «روحانية الشرق»، و«مادية الغرب»، ثم أراد أن يمزج الطرفين القصيين في بوتقة الشرق الأوسط.

على أن ما يهمنا الآن، على الأقل، هو أن نبرز أهمية الكتاب في تطوره الروحي، فهو نفسه يصفه بأنه: «جاء بمثابة حجر الزاوية في بناء فكري جديد ظهرت معالمه الكبرى خلال السبعينات في سلسلة كتب كان أهمها «تجديد الفكر العربي»، و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، و«ثقافتنا في مواجهة العصر»[١٠٠]. وهي المؤلفات التي بلورت مشروعه الثقافي الذي نضج في الكويت كما يقول[١٠١]. ويكشف لنا ذلك عن خطأ بعض التفسيرات التي حاولت أن تبحث عن

مبررات «لتحول» زكي نجيب محمود في المرحلة الثالثة. فالدكتور فؤاد زكريا يرد هذا التحول إلى الأزمة التي استشعرها العقل العربي بعد هزيمة ١٩٦٧، فراح يبحث عن طريق يسلكه بين تراث الأجداد العريق وحضارة الغرب الفتية. فقد انكب مفكرنا على الفكر الغربي حتى ظن ألا فكر سواه. وظل على هذه الحال طوال الجزء الأكبر من حياته، إلى أن أتيح له آخر الأمر من الفراغ النسبي، ومن الإمكانات - أثناء عمله في جامعة الكويت - ما حفزه إلى أن يكرس من حياته خمسة أعوام عكف فيها على هذا التراث الذي ظل مجهولا لديه. واستطاع من خلال دراساته وقراءاته أن يخرج برأي أعلنه علينا في كتابه «تجديد الفكر العربي»[١٠٢]. وذلك يعني أن الأزمة التي كانت تعاني منها الأمة العربية - بعد الهزيمة - كانت عاملا أساسيا من عوامل تلك الوقفة التي وضع فيها مفكرنا تراثنا العربي موضع الاختبار، ولو أمعنا الفكر قليلا لما وجدنا أدنى تعارض بين الوجه الشخصي والوجه العام لتلك الأزمة التي تشغل عقل كل مثقف عربي واع في هذه الأيام..[١٠٣]. وقل مثل ذلك في التفسيرات التي يقدمها الدكتور حسن حنفي الذي يقول إن هناك ثلاثة افتراضات تفسر هذا التحول في أوائل السبعينات:

الأول: الانتقال من جامعة القاهرة إلى جامعة الكويت في سبتمبر ١٩٦٨. وبعده عن مكتبته العلمية الخاصة، ووجود مكتبة جامعة الكويت التي تزخر بعيون التراث مما جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة له لم يتعود التعامل معه من قبل فقرأه بشغف.

الثاني: إن هذا الانتقال إلى المرحلة الثالثة قد حدث مثلما حدث الكثير من المفكرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧.

الثالث: هو أن زكي نجيب محمود بعد أن تشبع بالفكر الغربي عامة، والفكر العلمي خاصة، شعر وكأنه مُعلق في الهواء، معزول عن الثقافة الشعبية والتراث الوطني خصوصا وأنه لم يكن مطلعا عليه[١٠٤].

والواقع أن هذه التفسيرات تسقط تماما تطوره الروحي من حسابها، ويدل على ذلك تسميتها المرحلة الثالثة باسم «التحول في فكر زكي نجيب» بدلا من أن يكون نموا لبذور ظلت تعمل سنوات طويلة ببطء شديد. فلم تكن هزيمة ١٩٦٧ هي العامل الحاسم[١٠٥]. بدليل أنه في «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ - أي قبل النكسة بسبع سنوات - يعرض لفكرة التقاء الشرق والغرب، القلب والعقل، وهي الفكرة التي اعتبرها «حجر الزاوية في بنائه الفكري الجديد». ولم تكن المسألة بعده عن مكتبته العلمية، وعثوره على مكتبة عامرة في الكويت، فليس كل مَنْ وصل الكويت، وعثر على مكتبة زاخرة بعيون التراث أقام بناء فكريا كالذي أقامه زكي نجيب محمود. لكن الصحيح أن فترة

الكويت ساعدت على نضج الأفكار التي كان يحملها في رأسه وتُلح عليه في وطأة ضاغطة. أما القول بأنه تشبع «بالفكر الغربي»، فهو يسقط المرحلة الأولى «مرحلة التدين الخالص» من ناحية، ثم هو يفترض أنه تخلى عن هذا الفكر الغربي في المرحلة الثالثة، وهو أمر لم يحدث قط! فلا شك أنه كان على علم بالتراث العربي والغربي معا، وهو يقول عن نفسه في هذه الفترة: «نستطيع أن نقول انني كنتُ إلى ذلك الحين (أواخر الستينيات) قد خزنت لنفسي أكداساً من حقائق عن الثقافة العربية إبان تلك القرون الخمسة التي أردت دراستها. لكن تلك الحقائق كانت عندي بغير «تاريخ» يربطها في سيرة متصلة المراحل لتصبح «حياة» لها دوافعها وأهدافها، فاستبدت بي الرغبة في أن أنصرف بمعظم جهدي - بضع سنوات - نحو الدراسة المنشودة..»(١٠٦).

فالفكرة الرئيسية التي سيعرضها فيما بعد وهي فكرة الجمع بين العقل والقلب، بين التدين والعلم... إلخ كانت تعتمل في نفسه قبل سفره إلى الكويت، لكنها كانت معروضة بطريقة مختلفة، ففي «الشرق الفنان» كانت مدينة الاسكندرية - في قرونها الأولى - هي المدينة التي اتخذها مفكرنا نموذجا لثقافة الشرق التي تجمع بين الطرفين القصيين «خفقة القلب، وتحليل العقل»، فبعد أن توارت أثينا أصبحت الاسكندرية عاصمة الثقافة في العالم القديم، ولم تكن النقلة تغييراً في المكان وكفى، بل كانت تغييراً في منهج التفكير كذلك. ففيها بدأ اللاهوت المسيحي - لأول مرة - ينسق بين العقيدة من جهة والعقل الفلسفي من جهة أخرى، مما رسم الطريق أمام أوروبا المسيحية طوال العصور الوسطى، وذلك دليل على اجتماع أمرين لأهل هذه البلاد: القلب والعقل معا، الإيمان والعلم، اللمسة المباشرة ومعها عملية التحليل العقلي. وهو يسوق من أوريجين Origen (١٨٥-٢٥٤) اللاهوتي السكندري الشهير قوله: «إن الفلسفة اليونانية القائمة على العقل المنطقي الصرف، والأناجيل القائمة على الإلهام والوحي الصرف، إنما يتطابقان ولا يتعارضان..»(١٠٧).

كانت الفكرة البسيطة التي عرضها في «الشرق الفنان» تمثل البذور الأولى لمشروعه الفكري الذي كان يتحين الفرصة للظهور، وشيئا فشيئا مع مر الأيام انتقلت هذه الازدواجية المتآلفة إلى الثقافة العربية التي كانت تبدو أمام عيني، وكأنها قابلية فريدة، وسمة بارزة. يمكن أن تكون أساساً متيناً لإقامة ثقافة عربية جديدة، تصون أصالتها وتساير عصرها في آن واحد(١٠٨). وقد واتته هذه الفرصة خلال السنوات الخمس التي قضاها في جامعة الكويت. فكانت سنوات خصبة ومباركة. أما أنها خصبة فهذا ما تكشف عنه ثلاثيته الشهيرة «تجديد الفكر العربي»، و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، و«ثقافتنا في مواجهة العصر...»(١٠٩). أما أنها مباركة فهذا

ما عبّر عنه مفكرنا بقوله: «عندما تلاقت رأس السنة الهجرية مع رأس السنة الميلادية في يوم واحد كان اجتماعهما مصدر نشوة متفائلة عند صاحبنا دون أن يقع على سبب واحد يبرر نشوته وتفاؤله...»[١١٠]. لكنه مع ذلك «استبشر خيراً، وإذا بذلك اليوم نفسه يحمل إليه برقية من جامعة الكويت تطلب استعارته لفترة... وهداه الله سبحانه إلى المسارعة بالقبول. وهناك في جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ما كان شديد الرغبة في أدائه، وهو أن يتعقب طريق «العقل» في تراث العرب الأوائل. وذلك لأنه كان على يقين من رجحان العقل في كثير جدا مما يشغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية. وإذا كان ذلك كذلك، فلا ينبغي علينا إلا أن ندعو المعاصرين من أبناء الأمة العربية إلى مواصلة السير في طريق الآباء...»[١١١].

٢ - زكي نجيب محمود في الكويت[١١٢]

وصل مفكرنا إلى الكويت في سبتمبر١٩٦٨ ولم ينفك منذ اللحظة التي هبط فيها أرض الكويت ليعمل أستاذا بكلية الآداب، عن العمل الدائب، والنشاط المتصل، فقد كان شعلة متوقدة - رغم أنه تجاوز الستين من عمره - قراءة وكتابة، فقد راح يلتهم تراث آبائه ويعب صحائفه عبا سريعا، والسؤال ملء سمعه وبصره: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف عربي يحيا في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيه المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟[١١٣]. فقد وجد آخر الأمر، في جامعة الكويت من الفراغ والإمكانات ما جعله يكرس من حياته خمسة أعوام يعكف فيها على هذا التراث ليخرج بمشروعه الثقافي الذي عرضه في الثلاثية. فماذا كانت الإمكانات المتاحة إلى جانب الفراغ النسبي؟: مكتبة كلية الآداب عامرة بكتب التراث بكل فروعه يعب منها كما يشاء. فإذا فرغ اصطحب زوجته إلى «كيفان» لإلقاء محاضراتها هناك[١١٤]، وينتظرها في مكتبة زاخرة هي الأخرى بعيون التراث، وهو يصف هاتين المكتبتين بقوله[١١٥]: «وجدت حولي مكتبة جامعية على درجة كبيرة من الغنى بما احتوت عليه من أصول ومراجع، حتى رأيتني كمن وقف على شاطىء محيط متسع الآفاق عميق الأغوار، قائلا لنفسي: دونك المحيط فاسبح إلى حيث شئت من شطآنه النائية!»[١١٦]. ومن هنا كانت المشكلة التي وقف أمامها متحيرا بين أرفف هاتين المكتبتين العامرتين بعيون التراث هي: «ماذا اختار من هذه المراجع التي تعد بالآلاف، وماذا أدع مطمئنا لما اخترت وما تركت؟!»[١١٧].

كانت خطته أن يستغل الفراغ النسبي الذي أتاحته له جامعة الكويت في مراجعة متأنية لعيون التراث العربي لما يمكن أن يندرج تحت عنوان «الثقافة». وهناك أخذ يجمع النصوص التي يراها

دالة على روح الثقافة العربية إبان ازدهار العقل العربي، وأصالة مبدعاته بعد نزول الإسلام. وبهذا النشاط الذي لم يفتر حقق مفكرنا ما أراد أن يحققه لنفسه، وهو أن ترتسم له لوحة متماسكة لمسيرة الثقافة العربية[118]. وكان من الطبيعي أن يكون نشاطه في الكتابة موازيا لهذه القراءة النهمة لعيون التراث، فألقى محاضرات عدة في المواسم الثقافية لجامعة الكويت، كما شارك في المواسم الثقافية لرابطة الاجتماعيين، وغيرها من الروابط والمؤسسات الاجتماعية.

كذلك كانت إسهاماته بارزة على صعيد الإعلام سواء في ميدان الصحافة أو الإذاعة أو ندوات التلفزيون في بداية السبعينيات. أما برنامج الإذاعة الكويتية الذي كانت تقدمه تحت عنوان «حول الفكر العربي المعاصر» فقد شهد لقاءات فكرية كثيرة مع مفكرنا لاسيما عام ١٩٧٣ على وجه التحديد[119].

ويمكن أن نسوق فيما يلي بعض النماذج من هذا النشاط:[120]

١ - محاضرة بعنوان «طريقنا إلى فلسفة عربية» ألقاها في الموسم الثقافي لجامعة الكويت في العام الجامعي ٦٨/١٩٦٩.

٢ - محاضرة بعنوان: «التحول العلمي وأثره في حركات الشباب وحياة القلق «ألقاها في رابطة الاجتماعيين عام ١٩٦٩.

٣ - محاضرة بعنوان: «التكنولوجيا والحريات الأساسية» ألقاها في الموسم الثقافي الثالث لرابطة الاجتماعيين عام ١٩٧٠.

٤ - «التكنولوجيا كإحدى تحديات العصر» محاضرة ألقاها في الموسم الثقافي الثالث لرابطة الاجتماعيين عام ١٩٧٠.

٥ - «دور بعض الشخصيات العربية في ريادة الفكر الإسلامي» ألقاها في الموسم الثقافي لعام ١٩٧١.

٦ - «الخصائص الحضارية للمجتمع العصري» ألقاها في الموسم الثقافي الخامس لعام ١٩٧٢.

٧ - «دور المفكر المعاصر في التنمية والتطور الحضاري» ألقاها في الموسم الثقافي لعام ١٩٧٣.

٨ - مجموعة لقاءات فكرية مع الأستاذ «رمضان لاوند» في برنامجه الإذاعي «حول الفكر العربي المعاصر» عام ١٩٧٣[121].

ولو نظرنا نظرة فاحصة إلى هذه المحاضرات لوجدنا أنها عرضت الكثير من أفكاره التي ظهرت بعد ذلك في مشروعه الثقافي الذي عرضه في الثلاثية. فالمحاضرة الأولى «طريقنا إلى فلسفة عربية» موجودة بنصها في ثلاثين صفحة (٢٥٧ - ٢٨٧) في كتابه «تجديد الفكر العربي» تحت عنوان «ثنائية الأرض والسماء».

وقد بدأ في هذه المحاضرات بالحديث عن شيوع كلمة «الفلسفة» على ألسنة المثقفين وطالب بتحديدها لكي نفهم بوضوح ما الذي نعنيه بقولنا «فلسفة عربية». وأوضح وسيلة، في رأيه، لتحديد معنى الفلسفة أن نفرق بين مستويات ثلاثة للإدراك، ففي المستوى الأول نعيش مع الأشياء من حولنا على نحو مباشر، بحيث ندركها بحواسنا: نراها ونلمسها... إلخ. أما في المستوى الثاني فنحن نحاول الوصول إلى قوانين عامة تضبط تلك الجزئيات التي خبرناها خبرة مباشرة في المستوى الأول، وتلك مرحلة العلوم المختلفة. أما في المستوى الثالث فنحن نبحث عن مبادىء مشتركة بين هذه القوانين، وربما وجدنا أنها ترتد كلها في آخر الأمر إلى مبدأ واحد عام وشامل، وهذه العملية الفكرية هي «الفلسفة». لكن الفلسفة لا تقتصر في عملها على استخلاص المبادىء المتضمنة في الفكر العلمي، بل يمتد هذا النشاط إلى الثقافة السائدة، فتكون مهمة الفلسفة في هذه الحالة استخراج «ما هو مضمر في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا، لتنقلها من حالة الكمون إلى حالة الإيضاح والإفصاح والعلانية، لتسهل رؤيتها ومناقشتها»، ثم راح مفكرنا يضرب بأدواته التحليلية في ثقافتنا ليستخرج لنا الأسس الكامنة في أفكارنا وسلوكنا، ثم صاغ هذه الأسس في «فلسفة عربية مقترحة» سوف نعرض لها بعد قليل.

وفي المحاضرة الثانية عن «التحول العلمي وأثره في حركات الشباب» يبدأ - كعادته - بتحليل مصطلح «الشباب» فيعرّفه بانه يعني «الجماعة الذين بلغوا وعيهم في الخمسينات والستينات، وهؤلاء هم الذين نتحدث عنهم»[١٢٢]. لكنه يعود فيطرح مشكلة جديدة وهي أن الذين نشأوا في هذه الفترة فئات كثيرة جدا منهم العمال، ومنهم الموظفون، ومنهم الطلاب...إلخ. ومن ثم فلابد من تحديد أكثر لهذا المصطلح. وفي النهاية يختار فئة واحدة هم الطلبة. أما الحكمة في هذا الاختيار فهي أن الطلبة يمثلون نقطة تقاطع لجميع فئات المجتمع: فهناك الطالب ابن العامل، وهناك الطالب ابن الوزير، وهناك الطالب ابن التاجر، وابن الطبيب...إلخ، وهم يجلسون جميعا جنبا إلى جنب يجمع بينهم عنصر مشترك هو أنهم «طلبة». وفضلا عن ذلك فالطلبة فئة تستهلك ولا تنتج، وهي تقريبا، الفئة الوحيدة في المجتمع التي تستهلك فقط. ومن ثم فالطالب يعيش حياته بغير مشكلات،

فلايتعرض لما يتعرض له رجل العمل من ضغوط، ولهذا فهو يستطيع أن يعطينا الفكرة الواضحة[١٢٣].

ثم يقوم بعد ذلك بتحليل مصطلح «التحول العلمي»، ويرى أن حياة الإنسان تحولت في خمسين عاماً بالعلم بما لم تتحوله منذ إنشاء الهرم الأكبر منذ ستة آلاف سنة، فأثار هذا التحول السريع قلق الشباب في العالم كله، فظهرت: «حركات الشباب» المتمردة في العالم، كما ظهر مايسمى «بالشباب الغاضب» في بريطانيا، وفرنسا، وأمريكا ...إلخ. وكان سبب ثورتهم أن تقدم الأجهزة والأدوات وتزايدها أدى إلى ازدياد التشابه بين الناس، وجعل التمايز بينهم يضيق لدرجة أنه كاد ينعدم: «وهذا هو لب ثورة الشباب الآن لا يريد أن يتجانس كل المجانسة، يريد أن ينتشل ذاته بمفرده من هذا التجانس، وهذه هي الدعوة في صميمها ...»[١٢٤]. أما شبابنا نحن فالأمل ألا يقع في كثير مما وقع فيه الشباب الغربي، لأننا من حسن الحظ متحررون حديثا، ونأمل في المستقبل، هم في السفح المنحدر ونحن ربما يريد لنا الله أن نكون في السفح الصاعد، لأجل ذلك نحن عندنا حياة تشجعنا على أن نتفاءل أكثر مما نتشاءم. لكن ينبغي ألا ننسى أن واجب شبابنا وواجبنا جميعا هو أن ندخل في حياة العصر، لا أن نكتب عنه في الصحف، ونتكلم عنه في الندوات فحسب. يجب أن نعيش هذا العصر: نعيشه بالعلم لا بالكلام، أعني أن نتخلص من ثقافة اللفظ لننتقل إلى ثقافة الأداء[١٢٥]. وهو موضوع سوف يقف عنده في كتابه «تجديد الفكر العربي» لا سيما في القسم الذي جعل عنوانه «من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» (ص ٢٢٤-٢٤٢).

وفي محاضرته عن «التكنولوجيا والحريات الأساسية» نراه يبدأ - كعادته - بتعريف هذين المصطلحين، وهو يعرف التكنولوجيا بأنها امتداد للجسم البشري وما فيه من أجهزة: فيه بصر، لكن البصر الإنساني محدود، فأمده بأي أداة استطيع أن أصل إليها بالعلم من ميكروسكوب إلى تلسكوب...إلخ. وفيه سمع، لكن السمع محدود، فأمط هذا الجانب من جسم الإنسان بحيث استطيع أن أسمع من بعد آلاف الكيلو مترات عن طريق الراديو، والتليفون، والتلفزيون...إلخ. وهي كلها ضروب من التطبيقات الفنية للعلم، وهي تطبيقات لم تبدأ بشكل موسع - تقريبا - إلا بعد الثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الوقت أخذت صورة العلم تتغير حيث إنه لم يعد علما نظريا، وإنما أصبح العلم تطبيقاً.

أما الحريات الأساسية فإنه يقول لنا ان تصبح الحرية أساسية عندما تتصل بطبيعة الإنسان اتصالا مباشرا. وطبيعة الإنسان في التراث الغربي منذ اليونان هي «العقل»، أو «الفكر النظري»

أي الفكر التأملي، ولو صح ذلك لكانت الحرية الأساسية هي حرية التفكير، ثم تتفرع منها بقية الحريات. لكن مفكرنا يرفض أن تقتصر طبيعة الإنسان على «العقل» وحده، بل مدها لتشمل «العقل، والوجدان، والإرادة». وبذلك تكون الحريات الأساسية هي حرية التفكير، وحرية التعبير، وحرية الفعل. ثم يضيف إليها حرية العقيدة لتصبح هناك أربع حريات أساسية. أما تأثير التكنولوجيا فهي تقوي القوي وتضعف الضعيف، فالإذاعة والتلفزيون...إلخ ليست دائما حدا من الحريات، وإنما هي تزيد من حرية من يمتلكها، ومن يملك التصرف فيها. وتحد من حرية من يتقبل تأثيرها. وقل مثل ذلك في أدوات الحرب، وأدوات الصناعة، وأدوات السفر، وأدوات السرعة، وفي أي أداة تكنولوجية أخرى.

وفي محاضرته عن «الخصائص الحضارية للمجتمع العصري» يبدأ بتحديد معنى «المجتمع العصري»، ويرى أن الأساس الأول المشترك في المجتمع العصري هو الحياة العلمية التكنولوجية. فالحياة العلمية بهذا المعنى الجديد لا تفرق بين بلاد اشتراكية، وبلاد رأسمالية أو كائنة ما كانت. ولابد لنا أن نكون نحن أبناء الأمة العربية على وعي بأنفسنا، وأين نحن من عصرنا. فالعلم أصبحت لغته هي الأجهزة لا الكلمات والألفاظ، وهذا يعني أن علينا أن ننتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأجهزة (وهي فكرة يؤكدها مرارا كما سبق أن رأينا وسوف يعرض لها في «تجديد الفكر العربي» ص٢٢٤ وما بعدها). وينبغي علينا ألا نظن أننا دخلنا عصرنا مهما وضعنا في منازلنا أو معاملنا من أجهزة لأن الأجهزة ليست أجهزتنا، كل ما في الأمر أننا دفعنا فاتورة الحساب عندما اشتريناها. وهذه الفكرة ينبغي ألا تزول من أذهاننا حتى لا ننخدع في أنفسنا. فلكي نعيش الحياة العصرية لابد أن نشارك في صنع العلم، وأن نشارك في صنع الأجهزة التي تعمل على تقدم العلم. ولكن لا تعب ولا عناء في أن نذهب إلى مصانع أوروبا وأمريكا وفي جيوبنا المال وعندهم الأجهزة فنشتري. ومن سمات المجتمع العصري أيضا أن تسير أموره على التخطيط المبني على العلم. ومن سماته أيضا الحرية الإيجابية القادرة على الخلق والإبداع.

لا نريد أن نتتبع بالتحليل جميع محاضراته وندواته وأنشطته الثقافية في الكويت، بل يكفي أن نقدم النماذج التي أسلفناها. وإن كنا نريد أن نختتم هذا القسم بتلخيص الأفكار الأساسية في أحاديثه في إذاعة الكويت لاسيما في برنامج «مع الفكر العربي المعاصر» الذي شارك مفكرنا في حلقات عديدة منه حتى أطلق عليه المذيع لقب «الضيف الدائم للبرنامج». ويكفي أن نعرض لمجموعة من الأفكار الهامة على النحو التالي:

أولا: راح مفكرنا في هذه الحلقات يشدد على تخلف المجتمع العربي، وربما كان حديثه قاسيا بعض الشيء، لكنها «قسوة المواطن بحب وطنه ويثيره أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق» كما سبق أن رأينا(١٢٦). فهو في هذه الأحاديث يذهب إلى أننا نفاخر، كذبا، بأننا في الطليعة. مع أننا ينبغي ألا تخدعنا المظاهر، فلو أنني رأيت «دون كيشوت» يلبس الدروع لا أقول عنه أنه شجاع لمجرد أنه قد كسا جلده بهذه الدروع أو أمسك بالسيف في يده، لأنني أعلم أن وراء هذه الدروع شخصا هزيلا جبانا مترددا. ينبغي علي أن أحكم بما هو داخل هذه الدروع، ولا أنخدع بالمظاهر.

نحن متخلفون ويكفيك أن تنبش أي ظاهـــر في أي قطـــاع من قطاعـات الحياة عندنا لترى ما وراءه من تخلف. خذ مثلا الجامعات العربية من أولها إلى آخرها تجد أنه لا شيء ينقصها من الظاهر: فهناك الطلاب، وقاعات الدرس، ومكتبات وأساتذة... هناك ما تريد العين أن تراه، ومع ذلك انظر إلى الطالب بعد تخرجه، وقبل تخرجه، تجده يختلف عن الطالب في أوروبا وأمريكا، لأن المادة العلمية عندنا «تحفظ» فقط، حتى ولو كانت من الفيزياء أو الكيمياء..إلخ. فأنا أكسو الظاهر بلغو كيميائي، وأظن أنني أصبحت من الكيميائيين، على حين أنني من الداخل لا استطيع أن أحرك ساكنا بكل الكيمياء التي أعرفها. وعندما يجد الجد نستحضر الخبراء من الخارج لوضع المشروعات الكبرى، أو للتخطيط العلمي وما إلى ذلك. ومعنى ذلك أنني تعلمت في الظاهر، ولم أتعلم في الباطن.

ثانيا: لكل عصر مشكلاته التي تختلف قليلا أو كثيرا عن العصور الأخرى. وبهذا المنظور استطيع أن أقول إن مشكلاتنا اليوم تختلف عن مشكلات السلف. قد يكون هناك خيوط مشتركة بيننا وبينهم لاسيما فيما يتعلق بموضوعات العقيدة، لكن المشكلات الثقافية التي شغلتهم ليست هي نفسها مشكلاتنا الآن. خذ مثلا مشكلة «خلق القرآن» التي أتى بها علماء الكلام في القرن الثاني أو الثالث، نجد أنها نشأت لظروف سياسية أو اجتماعية لا علاقة لنا بها الآن. ومن ثم فليس للمسلم الآن أن يفكر في هذا الموضوع، وإنما عليه أن يسقطه من حسابه. أضف أن هناك مشكلات كثيرة جدت في ميدان الاقتصاد، وفي ميدان العلم الطبيعي وغير الطبيعي، وفي ميدان السياسة، وفي ميدان الحروب... إلخ. بل حتى في ميدان الأدب نفسه، هناك أسئلة جديدة مطروحة فليس في استطاعتك أن تسأل المتنبي، مثلا، كيف تكون المسرحية: أتكون تصويراً للواقع، أو من أدب اللامعقول؟ وهل تكون المسرحية رمزية أم تكون واقعية؟ هل تكون المسرحية شعرا أم نثرا؟...إلخ.

ثالثا: في حلقة أذيعت يوم الاثنين ١٩٧٣/٣/٥ دار الحوار حول «مشكلة الحرية». وذهب مفكرنا إلى أن فكرة الحرية في العالم العربي، لاسيما الحرية الاجتماعية، هي فكرة حديثة، ظهرت وتبلورت من خلال اتصال العالم العربي بالثقافات الغربية، ثم جاء المستعمر فتحولت فكرة الحرية إلى التحرر من الاستعمار، إذ كان من الطبيعي أن توجه طاقتنا أولا نحو هؤلاء المستعمرين لنتخلص من قيودهم، ثم ننصرف بعد ذلك إلى تنظيم مجتمعنا. ولهذا كانت المشكلة الرئيسية بعد ذلك هي مشكلة الحرية السياسية. ولن أجد في تراث الآباء والأجداد حلولا لها. لأن فكرة «الحرية» عندهم كانت مختلفة تماما، إذ كانت تقال في مقابل «الرق» فالفرد من الناس إما أن يكون «حرا» أو عبدا مملوكاً لغيره. وقد تنصب على حرية الإرادة، أو العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل البشري. أما في ثقافتنا الآن فقد اكتسبت الحرية أبعادا جديدة لم تكن لها من قبل.

رابعا: وتتفرع عن مشكلة الحرية الاجتماعية مشكلة أخرى مدنية هي «حرية المرأة»، فحرية المرأة في المفهوم الحديث تختلف عن مفهوم حرية المرأة في القديم الذي كان يضعها وضعا لم يعد يصلح لها. فالمرأة العربية الجديدة إنسانة أخرى غير امرأة الأمس فهي اليوم طبيبة، ومهندسة، ومدرسة، ومحاسبة...إلخ.

وهذه الأفكار التي نثرها مفكرنا في محاضراته وندواته وأحاديثه الإذاعية تمثل خيوطا سوف تتجمع لتنسج لنا مشروعه الثقافي في «تجديد الفكر العربي».

٣- البحث عن صيغة جديدة

بدأت البذور التي تضمنتها المرحلة الأولى - وكانت في حالة كمون في المرحلة الثانية - تظهر، وتنمو، وتنضج عندما وجدت التربة الصالحة، والمناخ المناسب خلال السنوات الخمس التي قضاها في جامعة الكويت، فراح مفكرنا يبحث عن صيغة جديدة تجمع «التدين الخالص» مع «العقل الخالص» في إطار مشروع ثقافي يستهدف تجديد الفكر العربي.

على أننا ينبغي أن نحذر المبالغات التي يقع فيها بعض الباحثين وهم يبحثون عن تفسير يبرزون به اتجاه مفكرنا إلى هذه الصيغة الجديدة في المرحلة الثالثة من تطوره الروحي. فعلى سبيل المثال لم يحدث قط أن «تحول» زكي نجيب محمود «من العقل إلى الإيمان، ومن العلم إلى الدين، ومن الغرب إلى الإسلام، ومن الآخر إلى الأنا...»[١٢٧]. وإنما كان بحثه عن هذه الصيغة الجديدة محاولة للجمع بين أفكار المرحلتين السابقتين اللتين تمثل فيهما «التدين الخالص» الذي مال به نحو التصوف من ناحية، و«العقل الخالص» الذي سيطر على ذهنه في المرحلة الثانية. وهي

محاولة ظهرت من قبل، على استحياء، في كتابه «الشرق الفنان» - الذي ظهر عام ١٩٦٠ - قبل النكسة بسبعة أعوام، عندما جمع بين طرفين قصيين «خفقة القلب» و«تحليل العقل». وعلينا أن نتذكر دائما، أن بذور هذه المرحلة كانت موجودة في بداية تطوره الروحي حيث يقول عن نفسه انه كان «عقلا» يبحث لنفسه عن طريق، ويلح في صدره سؤال هو: هل من سبيل يجمع عدة أطراف في رقعة واحدة: يجمع العلم والدين، والتصوف والحرية؟ أليس من سبيل يجمع مادة إلى روح ويجمع عقلا إلى غريزة؟!(١٢٨). ولم تكن تلك أسئلة عابرة خطرت له في مرحلة الشباب ثم اختفت، وإنما هي تعبر عن مشكلات حادة ظلت تلح عليه في وطأة ضاغطة وانثيال متدارك عنيد، فهو يروي عن نفسه في بداية «تجديد الفكر العربي» نفس المشكلة التي أحسها بإلحاح: «السؤال الذي أحسست بضغطه وإصراره خلال أعوامي الخمسة الأخيرة. فهو الذي يسأل عن طريق للفكر العربي المعاصر يضمن له أن يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا.. فقد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضا أو ما يشبه التناقض، ولذلك يجيء السؤال الذي يلتمس طريقا يجمع الطرفين في مركب واحد...»(١٢٩). وإذا كانت المسافة الزمنية بين السؤالين تكاد تقترب من نصف قرن، جاز لنا أن نقول، في اطمئنان، ان هذه الأسئلة تضرب بجذور عميقة في شخصية زكي نجيب محمود نفسها التي تجمع في آن واحد بين «العقل والوجدان»، بين «عالم المنطق والأديب»، بين «جفاف التحليل العقلي وشفافية الفنان». وهي شخصية تتضح معالمها في كل ما كتب ابتداء من المقالات الدينية المبكرة مرورا «بالمنطق الوضعي» و«خرافة الميتافيزيقا» حتى ثلاثيته الشهيرة التي تشكلت فيها الصيغة الجديدة التي كان يبحث عنها. وإني لأزعم أنه استشعر المشكلة في أعماقه قبل أن يدركها في مجتمعه، ولعل ما كان يحيره ويقلقه هو كيف استطاع أن يجمع بين هذين الطرفين القصيين في شخص واحد بغير تناقض؟!

ومن المبالغات التي ينبغي علينا أن نحذرها أيضا- وهو يسعى سعيه الدؤوب بحثا عن صيغة جديدة - التأويل المسرف للعبارات التي يقولها أحيانا عن نفسه من أنه كان يجهل التراث العربي. فنقول مثلا: «إنه اتجه - في المرحلة الثانية من حياته الفكرية - إلى الغرب، جهلا منه بالتراث، والناس أعداء ما جهلوا، ثم اكتشف الثقافة العربية مع تطور الحركة القومية فوجد أن العدو هو نفسه صاحب الحضارة، وتعاطف مع أنصار هذه الثقافة العربية التي لم يعرفها إلا لماما، ثم جاءت مرحلة الكويت للاطلاع على المكتبة العربية»(١٣٠). فأمثال هذه العبارات تبالغ كثيرا في تأويل ما ذكره مفكرنا في مقدمة «تجديد الفكر العربي» من أنه: «لم تتح له الفرصة التي تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل...»(١٣١). فهو أولا: لم يتجه إلى الغرب جهلا منه بالتراث، بل إدراكا منه لما في نسيج مجتمعه من ثقوب وثغرات أشعر معها أننا بحاجة إلى عقلانية الغرب.

وقيمه الاجتماعية: كالعدالة، والمساواة، والحرية... وغيرها مما يصون كرامة الفرد وإنسانيته. وهو ثانيا: كان على علم جيد بالتراث - قبل هذه المرحلة- ونحن كثيرا ما نتغاضى عن عبارات هامة تكشف عن إلمامه الجيد بالتراث، فهو يقول مثلا: «كانت حصيلته الغزيرة عن الثقافة العربية مفرقة لا يرتبط بعضها ببعض ارتباط مكان وزمان وعلاقات تضم جانبا منه إلى جانب، وإنه ليتعذر على حامل الأشتات المفرقة - مهما كثرت تفصيلاتها - أن يكون لنفسه «وجهة نظر» يتوحد فيها المشهد، ويصبح في مقدور الشاهد أن يكون له رأي فيما يرى..»[١٣٢]. فالمسألة، إذن، ليست جهلا بالتراث بقدر ما هي محاولة لسلك هذه «الحصيلة الغزيرة» في عقد واحد يعبر عن «وجهة نظر».

وفضلا عن ذلك كله فإن الباحث المنصف لا يمكن أن يسقط من حسابه دراساته السابقة للتراث: تحليله الرائع لعينية ابن سينا (ولقد سبق أن عرضنا لها)، ودراسته لديوان ابن عربي «ترجمان الأشواق»[١٣٣]. قبل أن يكتب عن «ابن رشد في تيار الفكر العربي»، كما أنه أصدر كتابا ممتعا عن «جابر بن حيان» عام ١٩٦١ قبل رحلته إلى الكويت. أضف إلى ذلك أنه أعير إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليعمل أستاذا للفلسفة الإسلامية في العام الجامعي ٥٣/١٩٥٤ في جامعتي «كارولينا» و «بولمان» (بولاية واشنطن) حيث قضى فصلاً دراسياً في كل منهما. فمن الضلال، إذن، أن نتصيد عبارات قالها الرجل - بتواضع العلماء - يعبر بها عن نهمه للمزيد من قراءة التراث: فنقول انه لم يكن يعرف شيئاً عن هذا التراث قبل وصوله إلى الكويت.

عبّرت المرحلة الأولى عن سيطرة المشاعر الدينية، في حين كانت المرحلة الثانية يسودها «العقل الخالص» الجاف. غير أن مفكرنا لم يتخل قط عن أي منهما: لم يتخل عن «إيمانه» وتمسكه بالعقل والعلم، ومن ثم راح يبحث عن صيغة جديدة على هيئة مشروع ثقافي يجمع فيها بين هذين الجانبين. فهو يردد في كثير من كتبه، بصورة قاطعة وحاسمة، أن العالم الإسلامي، لن تقوم له قائمة ما لم يُسهم في الكشف العلمي عن أسرار الكون على نحو لا يقتصر على مجرد العلم في ذاته بتلك الأسرار، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل في مجالات التطبيق. «وإلا فماذا تكون الدلالة الحقيقية لكون الأمر بكلمة «اقرأ» أول ما نزل به الوحي من القرآن الكريم؟»[١٣٤]. فهو يريد من «المسلم» ألا يكتفي بتأدية أركان الإسلام الخمسة، بل أن يعلم أن هناك إلى جانب الأركان غرفاً وجدراناً ومن تلك الغرف أن يكون المسلم عابدا بعلمه، واستخدامه لذلك العلم في السلم والحرب معا[١٣٥]. وبذلك ينفتح الطريق أمامنا نحو الوسيلة التي ننهي بها مأساتنا[١٣٦]. فالصيغة المقترحة «أن تكون مع العلم بقوة الإيمان». فالتدين الذي أراده مفكرنا لم يعد نزعة إلى العزلة

والتصوف بل هو التدين الذي يجمع معه العقل في صعيد واحد، أو هو التدين المستنير بنور العقل. فهو لم يتخل في أي مرحلة من مراحل حياته عن محاربة النظرة اللاعقلية، أو اللاعلمية - إذا تجاوزت مجالها في ظواهر الطبيعة وسلوك الإنسان - وهي النظرة التي ظلت تتحكم في حياتنا العامة حتى أمسكت برقابنا.

وعلى ضوء هذه الصيغة الجديدة التي كونها مفكرنا خلال خمس سنوات قضاها مجتهدا في تهيئة الأسباب التي تمكنه من أن يكون له الحق في ابداء رأي في التراث العربي الذي يعرضه على الناس. أقول على ضوء هذه الصيغة التي بلغت تمام نضجها في الأعوام الأولى من السبعينات، أخذ يكتب فيما تصوره من وجوب ملء هذه الصيغة بمشروع ثقافي للمواطن العربي بصفة عامة، والمواطن المثقف بصفة خاصة، وهو مشروع لابد أن يدمج جانبين في كيان واحد، فمن التراث مالابد أن يبقى ليضمن للعربي استمرارية تاريخية في حياته الثقافية، وهي استمرارية ضرورية لتظل للعربي هويته في جوهرها[١٣٧].

ومنذ عام السبعين أخذ مفكرنا يصدر كتابا إثر كتاب، ومقالا بعد مقال ليشرح ما يراه من الصيغة الثقافية المطلوبة، التي نضفر فيها خيطين معا، أولهما الجانب الذي استقاه من ثقافة أصيلة زرعت في أرض عربية وأثمرت، وثانيهما جانب متصل بالعلوم في صورتها الجديدة، والمنهج التقني المميز لهذا العصر. فهذا كله يجب استزراعه في أرضنا من شتلات نستوردها من مراكز الحضارة الجديدة في الغرب[١٣٨].

٤- تطهير الأرض قبل إقامة البناء

بدأ زكي نجيب محمود تطوره الروحي بمرحلة يغلب عليها الوجدان والمشاعر الدينية، ويتوارى العقل، ثم انقلبت الصورة فسيطر العقل في المرحلة الثانية وتوارت المشاعر الدينية إلى حين (وإنْ ظل الوجدان بارزاً في المقالة الأدبية)، ثم عانى في مرحلة ثالثة من صراع اتخذ صورا شتى. فهو أحيانا صراع الجمع بين العقل والوجدان، وأحيانا أخرى صراع بين ثقافتين: ثقافة وافدة لا يملك إلا أن يُعجب بما فيها من عمق، ومن قدرة على التطور والنمو. وثقافة تمتد جذورها في أعماق ماضينا، ولكن علاقتها بالحاضر تزداد ضعفا مع الأيام. ويشعر القارىء أن كل كلمة يصور بها هذا الصراع - في الثلاثية - إنما تعبر بأمانة عن معاناة حقيقية وتجربة شخصية صادقة[١٣٩].

كانت مشكلة التوفيق، إذن، بين «العقل والوجدان»، بين «العلم والدين»، بين الثقافة الوافدة التي يلعب فيها العقل دورا رئيسيا، وثقافتنا العربية التي يغلب عليها سيطرة الوجدان هي شغله

الشاغل طوال حياته، وهي ربما نبعت في الأصل من شخصية زكي نجيب محمود نفسه فهو رجل يحمل في صدره حسا فنيا مرهفا من ناحية، ثم هو يحمل، من ناحية أخرى، رأسا ينطوي على عقل تحليلي صارم. ومن هنا كان في الأعم الأغلب يعاني هذا الصراع في أعماقه، قبل أن يستشعره في ثقافة مجتمعه. ولقد أراد في الثلاثية (ابتداء من تجديد الفكر العربي) أن يحل هذا الصراع في مركب يجمع الطرفين معا، بحيث يدمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن معا[١٤٠]. فراح يبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها من الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة[١٤١].

ومفكرنا مثل كثير من الفلاسفة - ديكارت وبيكون والغزالي ...الخ - يعمد إلى تطهير الأرض مما فيها من ألغام قد تنسف البناء من أساسه لو أقمناه عليها، ومن هنا انقسم مشروعه إلى جانب سلبي، وجانب إيجابي. ويتمثل الجانب السلبي في ثلاثة عوامل معوقة تشدنا إلى الوراء وتمنعنا من الانطلاق، وهي «أغلال» تغل أقدامنا وتعوقها عن السير «بل تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد...»[١٤٢]. ولهذا فمن العبث أن نرجو نهوضا قبل أن نحرر أنفسنا من تلك القيود والأصفاد لتنطلق عقولنا نشطة حرة. وهو يكتفي بالإشارة إلى ثلاثة عوائق هي:

أولا: احتكار الحاكم لحرية الرأي

يشير مفكرنا إلى عقبة أساسية ويسميها «أس البلاء»، وهي أن يجتمع السيف والرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة، ولقد كانت تلك هي الحال في جزء من تراثنا هو الجزء الذي ندعو إلى طمسه ليموت... فتاريخنا الطويل يعبر، في الواقع، عن مأساة حرية الفكر، وذلك بسبب اجتماع السيف والرأي في يد الحاكم فنراه يقتل المفكر لرأي أعلنه، أو يكتفي أحيانا بأن تكون الفكرة قد دارت في سريرة الخصم دون أن يعلنها أو ينطق بها على نحو ما كان موقف الخليفة المهدي من بشار الشاعر[١٤٣]. وهناك الكثير من الأمثلة على إعاقة حرية التفكير وإعلان الرأي بسبب جبروت الحاكم وسطوته، فهناك المحاكمة التي أجراها اسحق بن إبراهيم ليمتحن القضاة والمفكرين في مسألة «خلق القرآن» حيث جمع اسحق الفقهاء والقضاة، ومنهم أحمد بن حنبل، وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين، ثم توجه إليهم بالأسئلة واحدا واحدا: فمن تمسك برأيه قتل، ومن استسلم وجعل شعاره «إننا نأخذ بما يأمرنا به أمير المؤمنين» فقد نجا. والمعارضون ليسوا مجرد مخالفين للحاكم في الرأي فحسب، بل هم من حشو الرعية، وسفلة العامة...[١٤٤].

ويسوق مفكرنا الكثير من الأمثلة: الحلاج المتصوف، بعد بشار الشاعر. ومن الفقهاء أحمد بن حنبل، وبشر بن الوليد. ومن المفكرين الجعد بن أدهم، وابن المقفع، وغيرهم.

وينتهي مفكرنا إلى أنه لم يكن في ساحة الفكر عند الأسلاف «حوار» حر إلا في القليل النادر، وفي مواقف لم تكن بذي خطر كبير على سلطة الحاكم، فهذه الساحة «.... لم تكن تعلو فيها إلا نخلة واحدة، أو قلة من النخيل، ليحيط بها كلأ قصير، فإذا ما دفعت حرارة التربة ذلك الكلأ أن يرتفع برؤوسه، جذت رؤوسه لتظل قريبة من مواضع الأقدام...»(١٤٥).

ثانيا: سلطان الماضي على الحاضر

سلطان الماضي على الحاضر هو بمثابة سيطرة الأموات على الأحياء، ومهما كان إجماع السلف على صدق فكرة فإن ذلك لا يجعلها صادقة أو كما قال ديكارت «إن إجماع الكثرة الغالبة من الناس لا ينهض دليلا يُعْتَدّ به لإثبات الحقائق التي يكون اكتشافها عسيرا» فنحن لا نصل إلى الحقيقة بعدد الأصوات المؤيدة، فإن كانت كثيرة فهي حقيقة وإلا فهي باطل!

وفضلا عن ذلك فإن سيطرة الماضي على الحاضر قريبة الشبه مما أطلق عليه فرانسيس بيكون «أوهام المسرح» وصور فيها ما للموتى من تأثير قوي في نفوس الأحياء بما لهم من شهرة واسعة تملأ النفوس بالرهبة، مما يحول دون تقدم الفكر أو تبديل أوضاع الحياة لا سيما إذا توهمنا أن كل ما هو قديم «معصوم من الخطأ» فعندئذ تنسدل الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات العلم والمعرفة. وماذا يضيف الأحياء إلى كتب التراث التي علتها مسحة من قداسة سوى شروح، واجترار؟ وهكذا نكسو هذه الكتب بالجلال والرهبة، بحكم أنها تراث هبط على الناس من أسلافهم الميامين: «ولم يكن على المفكر، عندئذ، إلا أن ينكب على تلك الصحف انكبابا حتى يحللها لفظا لفظا...»(١٤٦)، وهي في معظمها لا تضيف في النهاية حرفا واحدا جديدا، بل تكتفي بالشرح، فهي- كما قلنا- شروح ثم شروح على الشروح، وتعليق، وتعليق على التعليق: «ولقد عني القوم- ولا نزال في أثرهم نعني - بعمليتي التلقن والتلقين، لأنها هي عندنا سلفا وخلفا على حد سواء، التعلم والتعليم...»(١٤٧). فالعلم كله عندنا «يلقن» للمتعلم فإذا نبغ هذا المتعلم ليصبح، مثلا، أستاذاً بإحدى الجامعات «أذنوا له بالتلقين» على نحو ما كانوا يفعلون مع مشايخ المساجد في العصور الوسطى. فالحفظ والتلقين الذي لا يزال يسيطر على مناهج التعليم عندنا حتى الآن أثر من سيطرة مناهج الماضي وطرقه على الحاضر.

ثالثا: تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات

ثالث العوامل المعطلة لتقدمنا، والمقيدة لعقولنا، والمكبلة لأرجلنا هو الميل الشديد الذي نحسه نحو أن تكون قوانين الطبيعة في أيدي نفر من «الصالحين» الذين ينصرف «صلاحهم» إلى تعطيل أي قانون من قوانين الطبيعة حسب مشيئتهم. والخطير في الأمر أن هذا الاعتقاد لايقتصر على سواد العامة بل ينصرف إلى العلماء أنفسهم- علماء الكيمياء، والفيزياء، والنبات، وطبقات الأرض... الخ - في قلب جامعاتنا «فأسلافنا السذج إبان عصور الضعف، وأقراننا المعاصرون في عصر العلوم كلاهما سواء في قبول ما يحكى لهم من أن من ذوي النوايا الطيبة، والقلوب المؤمنة، من يطير في الهواء بلا أجنحة، ومن يسير على الماء بلا حوامل. كلاهما سواء في قبول تصديق ما يحكى لهم من قدرة أصحاب الكرامات على أن يغرفوا من وعاء صغير على النار طعاما يكفي ألفا من عباد الله الجائعين، وأن تخرج لهم الطيور الخضر من العدم لتظلل رؤوسهم إذا اشتد بهم الهجير.. كلاهما سواء في تصديق مايحكى لهم من القوة السحرية لكلمات تكتب أو تقال فإذا العليل صحيح معافى، وإذا المهزوم المغلوب غالب منتصر، وإذا الرزق كثير والخير وفير بغير عناء العمل...»[١٤٨].

ولا بأس هنا أن نورد اعتراضا للزميل د. حسن حنفي، على النظر إلى هذا العمل على أنه معوق للانطلاق، يقول: «إن تعطيل القوانين عن طريق الكرامات صحيح عند فريق خاصة الأشاعرة، ولكنه غير صحيح عند فريق آخر وهم المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع، وعند ابن رشد... الخ، فلماذا الانتقاء حتى نبدو غير علميين لصالح التراث الغربي العلمي الذي يربط بين الأسباب والمسببات؟»[١٤٩].

غير أن الدكتور حسن حنفي هنا يخرج عن الموضوع تماما، فهو يصور «هذا العائق» على أنه كان رأيا في الماضي، قالت به فرقة من المتكلمين ورفضته أخرى! ونسي، أو أهمل، ما بدأ به مفكرنا من أن هذا العامل المعوق ما زال قائما بيننا حتى اليوم - وربما يجهل أصحابه الفرق التي أيدت والتي عارضت في آن معـا - ولو أن الأمر قد اقتصر على تراث المـاضي، لما أخذنا عجب ولا كانت هناك مشكلة، لكن الخطير في الأمر أن هذه الفكرة مازالت متغلغلة في ثقافتنا الحاضرة، لا بين العامة فقط، بل الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، وبين الأساتذة الذين يعملون في الجامعات، ويقومون بتدريس العلوم الحديثة: الكيمياء، والفيزياء، والنبات، وطبقات الأرض! فليست المشكلة «تاريخا مضى»، ولا يجوز أن نستشهد بما قالته الأشاعرة ونتغاضى عن اعتراضات المعتزلة، بل إن العائق قائم بيننا حتى اليوم.

٥- مشكلات متجددة

تلك كانت عقبات على الطريق – اختصرها مفكرنا في ثلاث- تعوق نهضتنا وتشل حركتنا، وتمنعنا من الانطلاق. وإن كانت العقبة الأولى هي – في تصوري – أخطر العقبات جميعا!

طهّرنا الأرض من الألغام ونريد إقامة البناء. فما هو المطلوب الآن؟ علينا بادئ ذي بدء أن نسأل أنفسنا سؤالا طرحه مفكرنا مراراً في أحاديثه الإذاعية في الكويت، ثم في «تجديد الفكر العربي»، وبعدها في مقدمة كتاب «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، وهذا السؤال هو: أتكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها المشكلات التي عالجها الأجداد في الماضي، وأجهدوا أنفسهم في البحث عن حلول لها...؟! وهل نستطيع أن نفيد اليوم من هذه الحلول، أم أن هناك مشكلات انتهت وثقافة في تراثنا لا نعيشها اليوم؟ «ويجيء الجواب بالنفي القاطع لوحدة المشكلات، فنحن نواجه مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ماورثناه من قيم مثبوتة في تراثنا، لسبب بسيط هو أنها لم تكن هي نفسها المشكلات التي صادفت أسلافنا حتى نتوقع منهم أن يضعوا لها الحلول...»[(١٥٠)].

فالمشكلات القديمة في أية ثقافة هي مشكلات ميتة، ومحاولة إحيائها ضرب من التغاضي عن «العقل المتطور وعود إلى البساطة الذهنية الأولى، وسعي للبحث عن ملاذ نبتعد بواسطته عن المشكلات والصعوبات القائمة، وهروب إلى الجدب والعقم» على حد تعبير هيجل[(١٥١)].

فما هي المشكلات التي نواجهها اليوم، ولم يكن يعلم أسلافنا عنها شيئا، أعني أنها اختلفت قليلا أو كثيرا عن مشكلاتهم...؟ يعتقد مفكرنا أن على رأس هذه المشكلات «مشكلة الحرية» بمعناها السياسي، ومعناها الاجتماعي وهما المعنيان اللذان تدور حولهما أرجاء الحياة المعاصرة.[(١٥٢)] وسوف نتحدث فيما يلي بإيجاز عن هذه المشكلات وعلى رأسها «مشكلة الحرية» التي كانت موضع اهتمامه في أحاديثه ومقالاته ومحاضراته وندواته.

أ- مشكلة الحرية

الحرية التي نقصدها هنا هي الحرية السياسية التي لم يكن أسلافنا يعرفون عنها شيئا، ذلك لأن فكرة الحرية في تراثنا القديم كانت تقابل «الرق» فالفرد من الناس إما أن يكون حرا ذا حقوق وواجبات، وإما أن يكون عبداً لغيره، فلا حقوق له إلا ما يأذن به مولاه. أما الحرية السياسة اليوم فهي تنصرف إلى اختيار الحكومة بانتخاب المواطنين بطريق مباشر أو غير مباشر. (وكان ذلك بتأثير أوروبا وأمريكا). وماظهر حديثا من أنظمة للحكم تكفل للمواطنين أن ينتخبوا من يمثلهم

أمام من تسند إليهم مناصب الحكم، بحيث تكون السلطة في نهاية الأمر للشعب، فإذا رضي عن الحكومة أبقى عليها، وإذا سخط عمل على إزالتها في غير حاجة إلى معارك ومذابح وتعذيب وسجن وتشريد[١٥٣].

ومرة أخرى يعترض الزميل حسن حنفي على القول بأن تراثنا القديم لم يعرف شيئا عن الحرية بمعنييها السياسي والاجتماعي، ويذهب إلى أن: «معنى الحرية موجود في التوحيد.. في شعار «لا إله» ثم تأكيد شمولية القيم في فعل الايجاب «إلا الله». وهو موجود أيضا في العدل»[١٥٤]. أما ممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم، فهو موجود أيضا في رأي الزميل، في تراثنا القديم. فقد كانت ثورة القرامطة[١٥٥] والزنج[١٥٦] والعبيد لممارسة الحرية السياسية والاجتماعية وان لم يستعمل اللفظ[١٥٧]. فذلك في رأيه «خير من البحث عن اللفظ، وتحليل الألفاظ كما هو الحال في الوضعية المنطقية والمنهج التحليلي..»[١٥٨].

والواقع أن اعتراض حسن حنفي يبعد كثيرا، مرة أخرى، عن الموضوع المطروح للنقاش، فهو مثلا يستخرج فكرة الحرية من مفهومي «التوحيد والعدل» - أي أنه يقوم بتحليل الألفاظ - وسواء نجح فيها أم لا فالحرية «المستخرجة» على هذا النحو لا علاقة لها بالحرية السياسية !

أما ثورة القرامطة فهي حركة دينية لم تكن تستهدف «تحرير المواطن» بقدر ما تستهدف الاستيلاء على السلطة، ونحن عادة لا نفرق كثيرا بين الصراع على السلطة- التي ربما لو انتصرت لكانت أسوأ من السلطة القديمة- وبين الصراع من أجل تحرير المواطن. فالمعروف عن جماعة القرامطة أن أفرادها أخذوا بالطاعة العمياء للجماعة ولزعيمها، وعندما أسسوا دولة في الاحساء - في شبه الجزيرة العربية - عاثوا في الأرض فسادا، وأغاروا على قوافل الحج! أما ثورة الزنج التي قامت بمعاونة القرامطة- فهي أقرب إلى ثورة العبيد في روما - ولم يقل أحد انها قامت لتحرير المواطن، ورد حقوقه المسلوبة، بل ان بعض المؤرخين يطلق عليها اسم «فتنة الزنج» فقد أثاروا الرعب في الجزء الجنوبي من العراق خمسة عشر عاما !

أما القول بأنه من الظلم البين الزعم بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب لأنه عرف نظام الخلافة والإمامة، والخلافة في تراثنا بنص الأصوليين عقد، وبيعة واختيار[١٥٩]. فذلك كله حديث عن «المثال» أو عن «النصوص»، لكن الواقع يدحضه. فنحن نعرف أن موضوع البيعة كان مسألة صورية تماما (كالاستفتاءات الآن)، وظلت صوريتها تزداد إلى أن تمت أحيانا لطفل صغير في الخامسة من عمره، أو على مظروف مغلق لا يعرف الناس ما بداخله[١٦٠]. ومن ثم يظل مفكرنا الكبير على صواب في قوله: انه يندر - ان لم يكن يستحيل - أن تجد طوال التاريخ العربي أن

حكومة زالت لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدها. فهناك فوق أريكة الحكم خليفة أو أمير: أخذ الحكم وراثة، أو أخذه عنوة، وفي كلتا الحالين لا يزحزحه عن أريكته إلا غدر أوقتل أو سجن: فلا الشعب اختار، ولا الشعب يملك حق العزل!(١٦١).

ب - حرية المرأة

وتتفرع عن مشكلة الحرية مشكلات لها خطرها (وقد سبق أن عرض لها مفكرنا بإيجاز في أحاديثه الإذاعية كما ذكرنا من قبل) منها حرية المرأة. فالمرأة العربية الجديدة إنسانة أخرى غير امرأة الأمس، لقد كانت سالفاتها من بنات «الحريم» و«الجواري» و «الغانيات» في حين أن المرأة اليوم أصبحت طبيبة ومهندسة ومحاسبة ومدرسة في مختلف مدارج التعليم إلى درجة الأستاذية في الجامعة، كما أصبحت المرأة العربية اليوم قانونية، وممثلة للشعب في مجالس النواب، ووزيرة مع الوزراء في قيادة أمتها، فهل يجوز أن يعاملها الرجل اليوم، كما كان يعامل سالفاتها بالأمس؟ ومن هنا فإن المرأة العربية تجد نفسها في أزمة حادة(١٦٢).

جـ - الدخول في عصر العلم

ومن مشكلاتنا الكبرى كذلك، مشكلة الدخول في عصر العلم والصناعة، وهو العصر الذي أصبحت فيه المعرفة من جنس يختلف عما كان يسميه آباؤنا «معرفة» اختلاف الأبيض عن الأسود. فقد كانت المعرفة- لعهود طويلة - كلاما في كلام ثم أصبحت أجهزة بالغة الدقة لقياس الانتقال والسرعة وضبط الاتجاهات. ونقل الصوت والضوء، وتحريك الطائرات والغواصات والصواريخ... الخ، وباختصار انتقل الإنسان من معرفة «اللفظ» إلى معرفة «الأداء»(١٦٣).

د - مشكلة الوحدة

كان ذلك - بصفة عامة - الجانب السلبي في مشروع زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي، وهو جانب يتمثل من ناحية في تطهير الأرض وإزالة العقبات التي تعرقل مسيرتنا، كما يتمثل من ناحية أخرى في رفض مشكلات الماضي، وعدم العمل على إحيائها، والالتفات جيدا إلى مشكلاتنا الجديدة.

طهرنا الأرض وأزحنا الألغام، وتبينا المشكلات فماذا يبقى بعد ذلك؟ يبقى الجانب الإيجابي من المشروع، وهو يتمثل فيما يسميه مفكرنا بالفلسفة العربية المقترحة.

وفي هذه الفلسفة المقترحة يحاول مفكرنا إحداث ثورة في «اللغة»، فهو يرى أن نقطة البدء في ثورة التجديد هي «اللغة». ذلك لأن اللغة ليست مجرد تعبير عن أفكار، بل هي جزء لا يتجزأ من

عملية التفكير نفسها، بحيث يصبح محالا أن يتغير للناس فكر، دون أن تغير اللغة في طريقة استخدامها. وهو هنا يسوق ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إننا حين نربط الفكر باللغة فإن ذلك لا يعني أن كل ماننطق به من ألفاظ يشكل فكراً، فمن النطق ما هو «هراء»، وتخليط كتخليط المجانين، ولذلك فرق ابن جني بين «القول» و«الكلام»، حيث جعل القول ما تتحرك به الشفتان، أما الكلام فلابد أن يحمل فكرا ومعنى.

الملاحظة الثانية: يعود الكلام المعبر عن فكر فينقسم نوعين: الأول الكلام الذي يرتبط بالواقع المحسوس كقولي مثلا «الكويت تقع على الخليج العربي» فهو كلام ذو علاقة بأمر واقع يمكن رؤيته ورسمه على الورق. والنوع الثاني هو الكلام الذي يرتبط بكلام آخر. كقولي: إن ركوب البحر أمتع من ركوب الطائرة. ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة، كانت المتعة غير متوقفة على السرعة». فهذا الكلام لا يشير إلى شيء في دنيا الواقع، وإنما هو يعبر عن نفسية المتحدث، وهذه التفرقة هي التي جاءت بها الوضعية المنطقية وأخذ بها مفكرنا في المرحلة الثانية من تطوره الروحي، واعتبرها كشفا هاما في الفلسفة المعاصرة.

ومفكرنا يعيب على اللغة العربية أنها كانت في تراثنا القديم- ومازالت حتى يومنا الراهن - من النوع الثاني الذي لا يصور الواقع «فهي توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقة بينها، وبين مجرى الحياة العملية، ولهذا السبب خلق الناطقون باللغة العربية لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية...»[١٦٤].

وهكذا ينتهي مفكرنا إلى أن الفصحى في تراثنا الأدبي لم تكن أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضي، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس، بل كانت مجالا للفن الذي يهوم في السماء، أو ما يشبه السماء. فقد كان الكاتب يعنى بالقول في ذاته كيف يجيىء مسبوكا[١٦٥].

فاللغة عندنا نغم يطير بنا فوق أرض الواقع، ويصعد إلى اللانهائي والمطلق. والأمل المنشود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين، الأول: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية، وأن تكون أداة للتوصيل لامجرد وسيلة لترنيم المترنمين. والثاني: أن تكون الوسيلة الأولى التي ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمي الذي يحل المشكلات[١٦٦].

ويشدد مفكرنا على الدور الهام والخطير الذي لعبته الكلمة في تراثنا حيث كانت هي الفكرة، وهي الثقافة، وهي المهارة «فاللغة هي عزهم، وهي مجدهم، وهي فنهم، وهي علامة إعجازهم.

وخصوصا إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر»(١٦٧). وقد تكون الكلمة الجميلة مفتاحا يفتح الأبواب المغلقة، ويفتح الطريق إلى مناصب الدولة، ويفتح الخزائن بالرزق. وقد يكفي لصد الرجل من قضاء حاجته ألا يكون موهوبا بالنطق الجميل، يقول عمر بن عبد العزيز: «إن الرجل ليكلمني في الحاجة يستوجبها، فيلحن فأرده عنها، وكأني أقضم حب الرمان الحامض، لبغضي استماع اللحن. ويكلمني آخر في الحاجة لايستوجبها فيعرب، فأجيبه إليها التذاذا لما أسمع من كلامه»، وهكذا كان موقف العربي على إطلاقه.

والواقع أن تحليل مفكرنا لظاهرة اللغة في ثقافتنا رائع وعميق، لا سيما عندما ينبهنا إلى أن المشكلة الكبرى في اللغة لاتنحصر في كونها قطعت صلتها بالواقع، وكونت عالما قائما بذاته، بل إنها أصبحت في نظر العرب بديلا عن الواقع، بحيث يكفي أن نتحدث عن الشيء لكي نعتقد أنه قد تحقق. وهنا يكون الاهتمام منصبا على الصياغة اللفظية وجمال وقعها، لا على ما تؤديه من دور في العالم الفعلي. فالصيغ اللغوية إنما تفعل فعلها كله، ما دامت حسنة التركيب جميلة الجرس، ولا على صاحبها، ولا على قارئها بعد ذلك أن يهتدي بها في تجارة أو صناعة أو سفر أو قتال!(١٦٨).

فإذا أراد العربي تحولا إلى عصرنا فإن عليه أن ينتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء. وإذا كان قابيل قتل أخاه هابيل ففسر ذلك بأنه يرمز إلى أن الزارع قتل الراعي، وأن مرحلة من مراحل الحضارة – هي مرحلة الزراعة – قد أعقبت مرحلة أكثر منها بدائية هي مرحلة الرعي، فإننا في حاجة اليوم إلى من يقتل قابيل- أي المرحلة الزراعية – حتى يخلي المكان لمرحلة ثالثة هي مرحلة الصناعة الآلية، الصناعة التي لا تحتاج من الإنسان إلى عضلات، بل إلى آلات، ولو تحقق ذلك انتقل الإنسان من فكر إلى فكر، ومن حياة إلى حياة، أعني – مرة أخرى – أن ننتقل من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل التي تغير بها درجة الأرض(١٦٩).

ويلح مفكرنا على أن التحول المطلوب هو الانتقال إلى «المعاصرة» التي هي «العلم والصناعة»، وهو لا يتشكك لحظة واحدة في أن هذا هو طريق التحول من تخلف إلى عصرية، وهو أن ننتقل من «معرفة» قوامها الكلام إلى «معرفة» قوامها «الآلة التي تصنع»(١٧٠). ولهذا فلابد أن تضيف ثقافتنا العربية المعاصرة إلى الجانب الجميل من اللغة العربية لغة أخرى شائهة قبيحة ينفر منها النظر والسمع، فيسير الإنسان إلى مجاوزتها إلى دنيا الواقع الكائنة على أرض الحوادث(١٧١). واللغة المقصودة هنا هي لغة العلم والتقنية والصناعة... الخ، أي لابد أن نجعل من اللغة أداة

لا غاية في ذاتها. فنضيف بذلك «فكرا» إلى «أدب». وننتقل من اللفظ «الجميل» إلى اللفظ «الدال»، ومن جرس اللفظ إلى مدلوله، ومن تركيب الجملة إلى بنية الواقع، بذلك نخرج إلى عالم الوقائع والأحداث فننظر إلى العالم الخارجي تلك النظرة التي تلتمس فيها القوانين المطردة التي تنظمه، والتي على أساسها يمكن التخطيط لمسارات المستقبل تخطيطا يحقق الأهداف المأمولة(١٧٢).

٦- إقامة البناء: فلسفة عربية مقترحة

طهرنا الأرض قبل البناء، وفرقنا بين المشكلات التي عالجها الأجداد ومشكلاتنا المعاصرة التي لا نستطيع أن نجد لها حلولا في تراث القدماء. لكن ذلك كله يمثل الجانب السلبي من المشروع الثقافي الجديد، فما هو الجانب الإيجابي؟ بقي علينا الآن أن نعرض لهذا الجانب الإيجابي الذي يتمثل في فلسفة عربية جديدة تجمع بين «الأصالة والمعاصرة»، بين «العقل والوجدان»، بين فلسفة تخرج الأسس الكامنة في أفكارنا، ومعتقداتنا وسلوكنا، وثقافتنا - بصفة عامة - تخرجها من حالة الكمون إلى حالة العلن والإيضاح لتسهل رؤيتها ومناقشتها.

ومفكرنا يضرب بأدواته التحليلية ليصوغ لنا فلسفة تعبر عن جذورنا الثقافية: نقرؤها فنجد أنفسنا منعكسة فيها، وهذا ما حاوله الإمام محمد عبده من قبل، وما حاوله طه حسين، والعقاد، والحكيم... الخ. وإن كانت هذه الأمثلة أقرب إلى عالم الأدب والأدباء منها إلى عالم الفلسفة بمعناها الدقيق.

فما هي هذه الفلسفة الجديدة التي يقترحها مفكرنا لتكون عربية ومعاصرة في آن معا؟ هي ضرب من الفلسفة الثنائية تعتمد على ركنين أساسيين هما:

أ- ثنائية الأرض والسماء.

ب- ثنائية الطبيعة والفن.

وسوف نتحدث عن كل ركن منهما بإيجاز:

أ- ثنائية الأرض والسماء

يذهب مفكرنا إلى أننا لو تعمقنا ضمائرنا، لوجدنا أن هناك مبدأ واضحا عنه انبعثت، ولا تزال تنبعث، سائر أحكامنا في مختلف الميادين. وهو مبدأ لو عرضناه على الناس في لغة واضحة بسيطة وصريحة، لما وجدت منهم أحدا يحتج أو يعارض، وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين: لا يكونان من رتبة واحدة، ولا وجه للمساواة بينهما وهما: الخالق والمخلوق،

الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث، أو قل إنهما - بصفة عامة - الأرض والسماء(١٧٣).

وهو ينبهنا إلى أن الثنائية التي يقترحها تختلف عن ثنائية أفلاطون التي بلغت حدا من التجريد ألغت معه وجود الأفراد الجزئية، أو على حد تعبير هيجل أن أفلاطون سدد طعنة قاتلة للشخصية الحرة اللامتناهية(١٧٤)، وبصفة خاصة أفراد البشر، فليس للفرد الإنساني الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك في الإنسانية بمعناها المجرد. وهذا الإلغاء لحقيقة الأفراد لا يتفق مع عقيدتنا التي تلقي على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون أفرادا، لا أنواعا ولا أجناسا ولاجماعات. وهناك كثير من الآيات القرآنية التي تجعل الإنسان الفرد مسئولا عن معتقداته: فالإيمان فردي، والمسئولية فردية «ألا تزر وازرة وزر أخرى» (النجم: ٣٨، الزمر ٧ ، فاطر ١٨، الإسراء ١٥... الخ). ويستخف بالذين يقولون: «إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون» (الزخرف: ٢٣)(١٧٥). وذلك يعني اعترافنا الصريح بالوجود الحقيقي لهؤلاء الأفراد، في حياتهم الدنيا، وفي حياتهم الأخرى على حد سواء.

النظرة الثنائية التي تناسبنا هي، إذن، نظرة متميزة وفريدة، تجعل الكائن الحي الواحد المطلق في جهة، وتجعل الأفراد الجزئية في جهة أخرى، ثم تقسم عالم الأفراد هذا إلى كثرة من عناصر، بالنسبة لأفراد الناس - على الأقل - لأنها نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحي المسئول في عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعي. فكأنما هي نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة: الثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق. والكثرة بالنسبة إلى أفراد الناس الداخلين في هذا الكون المخلوق، تتضمن نوعين من التفرقة والتمييز، أحدهما تفرقة تميز الخالق عن مخلوقاته، بشرا كانت تلك المخلوقات أم غير بشر. ثم تفرقة أخرى تميز - في عالم المخلوقات - بين البشر وسائر الكائنات، وذلك لتجعل الإنسان، دون سائر الكائنات، ضربا من الإرادة الحرة المسئولة التي لا تخضع لقوانين الطبيعة كل الخضوع، لكنها في مقابل هذه الحرية، كان عليها أن تحمل عبء الأمانة، أمانة الحرية في شجاعة وإقدام. ويترتب على هذه النظرة الثنائية أربع نتائج على النحو التالي:

١- إننا لا نطمئن بالا حين يقال عن الإنسان انه ظاهرة تخضع كلها للقوانين العلمية، ونحرص على أن نبقي جانبا منه يستعصى على ذلك التقنين لأنه جانب فريد خلاق، مسئول عن خلقه وإرادته(١٧٦).

٢- كما إننا نرفض في مجال الأخلاق أن يكون مدار الفعل الأخلاقي السليم منفعة تعود على الناس. لأننا نرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها، ومن ثم نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة. ولا ينفي ذلك أن يجيء الواجب مصحوبا بنتائج نافعة، فوق كونه واجبا. لكنه واجب يؤدى من قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من نفع. وهذه الوقفة الخلقية نتيجة مباشرة للصورة الكونية التي تصورناها، إله خالق وعالم مخلوق، وفي هذا العالم إنسان متميز دون سائر المخلوقات بالإرادة الحرة المسئولة، التي تتصرف في إطار التشريع الإلهي، لكنه مع ذلك تصرف فيه حرية الاختيار، التي من شأنها أن تجعل تبعة الفعل واقعة على فاعله.

٣- ويترتب على هذه الصورة الكونية أيضا موقف خاص بمعايير الجمال في الفنون والآداب. فالفن عندنا هو في هندسة تشكيلاته، هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة. فالفن العربي في زخارفه ورسومه تتماثل فيه المربعات والدوائر والمثلثات وغيرها من أشكال الهندسة بحيث يراعى أنه إذا امتدت عين الرائي في أحد أطرافه، أحس أنه يستطيع أن يمد تلك التشكيلات الهندسية إلى غير نهاية. وفي هذه الانطلاقة من المحسوس إلى المعقول، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ومن الطبيعة إلى ما وراءها، يكمن جوهر الروح العربية[١٧٧].

٤- ويترتب على هذه الصورة الكونية أيضا نظرية خاصة في تحليل المعرفة الإنسانية، فالفلسفة الثنائية المقترحة تجعل للمعرفة نطاقين: لكل منهما وسيلة خاصة به، فإذا كان الأمر يتعلق بالحقيقة المطلقة جاءتنا المعرفة عن طريق، وإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها جاءتنا المعرفة عن طريق آخر. ولا يجوز لأي من النطاقين أن يزاحم الآخر في وسائله. وبعبارة أخرى علينا أن نجعل للعلوم الطبيعية منهجا، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجا آخر. أما منهج العلوم الطبيعية فقائم على مشاهدة الحواس وإجراء التجارب، وعلى سلامة التطبيق، وأما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية، مثلا، فقد نلجأ فيه إلى شهادة الحواس والتجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة، أو إلى إملاء الوحي، أو إلى ما يسري بين الناس من عرف وتقليد[١٧٨]. ومن الواضح أن قسمة الوضعية المنطقية تعود فتطل برأسها من جديد مع قدر طفيف جدا من التعديل.

ب- ثنائية الطبيعة والفن

الثنائية الابستمولوجية التي عانى منها مفكرنا في صدر شبابه، ولخصها في «الشرق الفنان»- والتي تجمع بين نظرة الصوفي ونظرة العالم- أدت الآن إلى ثنائية انطولوجية - وهو يرى

أنها غالبة على الذهن العربي - تشطر الوجود شطرين، فتظهر ثنائية بين الأرض والسماء، وبين الخالق والمخلوق، وبين الواقع والمثال، وبين الدنيا والآخرة، وبين المعقول والمنقول.. الخ. لكن لابد أن نكون على وعي بأن هذين الشطرين ليسا من مرتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما. ذلك لأن نظرة العربي - في صميمها- هي أن السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع، وأن الخالق قد خط وخطط وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب. وأن المثال سرمدي ثابت، وعلى الواقع أن يفسر نفسه على بلوغه. وأنه إذا تعارضت الآخرة والدنيا، كانت الآخرة أحق بالاختيار، وأن المنقول إذا ما تناقض مع المعقول، ضحينا بالمعقول ليسلم المنقول.(١٧٩)

وعلينا أن نلاحظ هنا عدة أمور هامة:

أولا: الأمر الأول الذي ينبغي علينا أن نلاحظه أننا أمام ثنائية حادة بين الغيب والشهادة، بين الروح والجسد، بين الإنسان والله.

ثانيا: ان العربي لم يتصور العلاقة بين الطرفين على أنها علاقة تبادل أو أخذ وعطاء، بل هي علاقة الحاكم بالمحكوم. والحاكم هنا مطلق السلطان، والمحكوم معدوم الحول والحيلة.

ولا يغير من الصورة أن يكون الحاكم المطلق عادلا، وأن يكون المحكوم ملاقيا جزاء وفاقا. إذ لايزال طريق السير في اتجاه واحد: يهبط الأمر من أعلى فيصدع به الأسفل.

ثالثا: ان الصورة الموجودة في السماء انعكست على الأرض، وأصبح النظام السياسي نسخة من النظام السماوي. فإذا كانت قوانين الطبيعة يمكن أن تتعطل أو تطرد حسب ما يشاء الحاكم السماوي المطلق، فإن حاكم الدولة الأرضية يمكن أن يعبث بقوانين المجتمع فيطبقها أو لا يطبقها حسب مشيئته. فهاهنا أيضا في صورة حياة الإنسان في مجتمعه، نجد أن لصاحب السلطان أن يريد، وعلى الناس أن يطيعوا. ولهذا تجد أن الكلمة في مجتمعاتنا لصاحب القوة النافذة، ولصاحب الجاه، والحق مع صاحب النفوذ.

رابعا: سوف يترتب على ذلك أيضا أن تكون الأخلاق هي أخلاق الواجب، والأهم من ذلك أن الواجب مفروض علينا من صاحب السلطان. والأصل أن يكون صاحب السلطان في عليائه من السماء، ثم جاز أن يتمثل - كما رأينا - في المتربع على كرسي الحكم من أفراد البشر. ولهذا فإننا لا نتصور أن تكون الأخلاق «أخلاق سعادة» تعود علينا قيمها بحياة نافعة سعيدة طيبة. بل الواجب هو الواجب لأن سلطة عليا أوجبته علينا، مهما تغيرت ظروف العيش وتطور المجتمع وتبدلت أوضاعه. ونحن لا نتصور أن تتطور معايير الحكم الأخلاقي، فإذا تطور المجتمع انسلخت

دنيا الحياة الواقعية عن دنيا القيم الأخلاقية، وأصبح الفعل في ناحية والعقول في ناحية أخرى(١٨٠).

ولقد ألفنا هذا الازدواج إلفا توهمنا معه أنه طبيعة الأمور، ومن ثم كان النفاق الذي يقع في كل لحظة، لا نكاد نحسه أو نعيه، فلا تثير فينا دهشة أن تنفرج الزاوية بين المدرسة بقيمها والبيت بفعله، أو أن تكون هذه الزاوية أشد انفراجا بين المسجد والسوق(١٨١).

واستكمالا لهذه الصورة جاءت حياتنا الفنية انعكاسا لهذه النظرة الشاملة التي تعلي من شأن الخارج على حساب الداخل، فالمعيار يهبط عليك من أعلى، ولا ينبثق من طويتك. ولهذا كانت الأولوية في حياتنا الفنية لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون: فالرسوم أشكال هندسية، والقصائد تفعيلات موزونة. وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعا، فمادمت قد حافظت على الشكل المقبول، عند القانون أو عند الشرع أو العرف، فقد أديت واجبك بغض النظر عما ينطوي عليه هذا الشكل من لباب الفعل. فنحن نهتم «بالمظهر» لا بالحقيقة: فاظهر للناس في أوضاع الغنى تكن غنيا، وفي أوضاع الحرية تكن حرا، وفي أوضاع العالم تكن عالما. فالمهم هو أن يسلم الشكل من الشوائب(١٨٢).

وهكذا ينتهي مفكرنا إلى أن من تصورنا لهذه الثنائية التي تفصل بين السماء والأرض، نشأ طغيان الحاكم بالمحكوم، وانهدمت ضرورة القوانين في الطبيعة والمجتمع على السواء، وعلت الإرادة على الفكرة، وسبقت قوة الجاه رجحان الحق، وأصبحت الفضيلة واجبات مفروضة، وبات الفن شكلا بغير مضمون(١٨٣).

ولا يرى مفكرنا مانعا أن تبقى هذه الثنائية فيما يختص بعلاقة الإنسان بربه، لكنه يوجب أن تضاف إليها ثنائية جديدة تكفل لنا النتائج المسايرة للعصر الجديد، وهي ثنائية العلم والحرية.. أما العلم فهو يعني معرفة ظواهر الطبيعة، أي العلم بالطبيعة وما فيها من صنوف الكائنات. غير أن ذلك يستوجب أن يكون الإنسان نفسه «ذاتا» عارفة، عالمة، باحثة، منقبة. فيصبح هناك ذات تعلم وموضوع يعلم: الذات العارفة، والموضوع المعروف، الإنسان والعالم.

والنتيجة التي تلزم عن هذه القسمة هي ضرورة أن يخضع الإنسان لواقع العالم كما يثبته العلم مع ضرورة أن تظل للذات حريتها، فترغب وترهب، وتحب وتكره، وتختار وتدع، وتقبل وتدبر، وتجرؤ وتجبن... الخ.

فالعلم بالطبيعة الخارجية قيد، وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجيتها حرية، والجمع بين ذلك القيد وهذه الحرية هي ما نريده للمواطن العربي، وإذا تقيد الناس بحقائق العلم تشابهوا على اختلاف قومياتهم وتباين أجناسهم. أما الحرية نفسها فهي انطلاق الذات وراء طبيعتها. وها هنا يختلف الناس، فردا عن فرد أولا، وأمة عن أمة ثانيا، إنني حين أثبت حقائق الطبيعة الخارجية، فذلك «علم» والعلم واحد للجميع. أما حين أتعقب حقائق الطبيعة الداخلية، فذلك «فن»، والفن منوع بتنوع الأفراد والأمم. العلم موضوعي والفن ذاتي، وينبغي أن أحذر خلط العلم بأهواء الذات، أو أن أزيف الفن بموضوع يملى عليه من الخارج. وبالعلم المقيد والفن الحر يتكون الإنسان المعاصر. وعند مفكرنا أن العربي متخلف عن عصره، لأنه لم يكتسب العلم بالطبيعة، كما أنه لم ينشىء فنا يعبر عن ذاته. فهو إن عرف شيئا عن «العلم» فقد استمده من غيره ثم حفظه حفظ التلميذ لدرسه. والفن كذلك سلعة منقولة عن سوانا (عن أسلافنا أو معاصرينا) فإذا كان في المنقول فن، فالفن لغيرنا عبر به عن ذاته هو، أما نحن فذواتنا مطمورة تنتظر الفنان الأصيل.

فإذا انطلقنا من هذه النقطة: الحقيقة العلمية عن الواقع التي يتشابه الناس في الخضوع لها، والعبارة الفنية التي تصور الذات، فنتشابه جميعا في الحرية عند صوغها، أسلمتنا هذه النقطة إلى نتيجة لازمة، وهي أننا سواسية أمام العلم والفن معا، فلا يكون التفاوت بيننا بسبب المنصب أو الجاه أو النفوذ أو الثراء، بل لأن فلانا أصاب الحق في العلم والصدق في الفن. بالعلم المشترك نعرف العالم ونغيره. وبالخلق الذاتي نعرف الإنسان ونقومه. بالعلم المشترك تنشأ الحضارة بنظمها ومصانعها وتجارتها..الخ، وبالتعبير الفني عن الذات تنشأ الثقافة بقيمها التي تفرق بين الحسن والقبيح، والمقبول والمرذول[١٨٤].

ج: قيمة العقل في تراثنا

ويضيف مفكرنا إلى هذه الثنائية التي تتميز بها الفلسفة العربية خاصية أخرى يجعلها تقوم بدور الحلقة الرابطة بيننا وبين الأسلاف في مجال الفكر والثقافة بحيث تجيء هذه الصلة طبيعية لا متكلفة ولا مصطنعة. وهي خاصية «المحاكاة» بالمعنى الذي فهم به أرسطو الفن عندما ذهب إلى أن الفن محاكاة للطبيعة أو بالمعنى الذي وصف فيه «جون ديوى» (١٨٥٩-١٩٥٢) عمله في تجديد الفلسفة- والمنطق بصفة خاصة - «بأنه يريد أن يصنع لهذا العصر مثل ما صنع أرسطو لعصره...»[١٨٥]

ومن ثم فإن علينا أن نتعقب أسلافنا لنرى ماذا صنعوا تجاه دنياهم لنصنع نحن تجاه دنيانا.
ويرى مفكرنا أن أهم ما كان يميز العربي القديم في وقفته تجاه العالم من حوله هو أنه نظر إليه نظرة «عقلية». ومن هنا فإذا أردنا مواصلة السير على هدى تراثنا لنربط الحاضر بالماضي، فإن علينا أن نلتزم بهذه النظرة العقلية التي اصطنعوها وان اختلفت مشكلاتنا عن مشكلاتهم. وهو يريد أن يفهم «العقل» هنا بأنه الانتقال من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، ومن وسيلة إلى غاية، ومن شاهد إلى مشهود عليه.. الخ. فالعقل في مجال الاستنباط انتقال من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها، وهو في مجال التجربة انتقال من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه. وهكذا يكون حد العقل الانتقال من معلوم إلى مجهول، ومن شاهد إلى غائب، ومن ظاهر إلى خفي..الخ، ومن ثم كان العقل هو الذي يتعقب الحدث إلى أسبابه أو إلى نتائجه. وبهذا التعريف للعقل نستطيع أن نقول إن العربي القديم قد يميز به كلما تأمل أو نظر. ومن شأن هذه الوقفة العقلية أن ترد الأشتات إلى وحدة تضمها ضمة المبدأ الواحد لنتائجه المتفرعة، أو العلة الواحدة لسلسلة معلولاتها. فقد رأى أن العالم مؤلف من كثرة من الكائنات، فالتمس لها الرباط الموحد، وقل ذلك في قواعد اللغة، وأحكام الشرع. وهكذا طفق العربي يرد الكثرة إلى وحدة تبرز ما فيها من تجانس(١٨٦).

ويعتقد مفكرنا أن أرسطو كان في تحليلاته المنطقية يتجه بحديثه إلى المفكر العربي من بعده، ليجعلها هذا المفكر من أهم علامات المثقف في عصره وهنا يتساءل: «لماذا لم تستجب الهند، مثلا، للمنطق الأرسطي استجابة العرب...؟» ويجيب: «جزء من الجواب عندي أن وقفة العربي من الأمور طابعها العقل..»(١٨٧) وهو يعتقد أن الشعب الذي يتميز بالنظرة العقلية إذا ما رأيناه في بعض حالاته يلوذ بطراوة الوجدان ورخاوته، من ضغط العقل وقسوته، فإنما نرجح عندئذ، أنه قد أصابه شيء من الوهن أو الضعف.

غير أن الاعتراض الرئيسي على الزعم بأن الروح العربي الأصيل روح عاقل هو: كيف يتفق هذا الزعم مع سيادة الشعر في الثقافة العربية القديمة، والشعر وجدان أساساً..؟ ألم يكن للشعر مكانة عليا في الثقافة العربية؟، فكيف نوفق بين صفة الشعر الغالبة، وبين الزعم بأن العرب قد تميزوا بنظرة عقلية؟(١٨٨) وإجابة مفكرنا على هذا الاعتراض تنبع من خبرته الشخصية، فهو هنا كأنما يتحدث عن نفسه، يقول ليس بين الأمرين تناقض يحول دون أن يجتمعا معا «فكم وقع لنا في خبرتنا الشخصية المحدودة من أمثلة لرجال جمعوا بين العقل العلمي، إذا ما كان المجال مجال عقل وعلم، ووجدان الأديب كلما استثارت وجدانهم أحداث الحياة ! وإذا صدق هذا على

أفراد من الناس، فماذا تكون الأمم إلا مجموعات من أفراد ؟ وهو أصدق في الأمة العربية منه في أي أمة أخرى مما تعرف..»(١٨٩)

وهكذا يعود مفكرنا إلى فكرة الجمع بين «العقل والوجدان» وإلى تكرار فكرة «الشرق الفنان» فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الأقصى من هند وصين، وغلبت ثقافة العقل- فلسفة وعلما - في تراث أوروبا، فقد كان في شرقنا العربي ذلك الجمع المتزن بين عقل ووجدان. فالثقافة العربية تمثلت منطق أرسطو بكل ما فيه من ركون إلى الحدس والوجدان. وهذه المزاوجة الثقافية بين العقل والوجدان، تلائم المزاج العربي واللغة العربية، ملاءمة كاملة. فبحكم ذلك المزاج يفصل العربي بين السماء والأرض، بين المطلق والنسبي، بين اللانهائي والمحدود، بين خلود الآخرة وفناء الدنيا. يفصل بينهما ذلك الفصل الذي لايجعل لكل عالم من العالمين أهلا غير أهل العالم الآخر، بل عنده أن أهل هذا هم أنفسهم أهل ذاك، غير أن الواحد تمهيد للثاني.

وإذا تساءلنا الآن كيف يتاح للعربي المعاصر أن يتابع السير على طريق العربي القديم، كانت الإجابة: أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التي وقفها سلفه لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهي عين «العقل» ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات القديمة ذاتها. أعني أن يأخذ العربي المعاصر من موقف العربي القديم صورته لامادته، فيأخذ الوقفة العاقلة المتزنة ليطبقها لا على مسألة «الكبائر ومرتكبيها»، بل فيما يعرض له هو من مشكلات عصره: كمشكلة الفرد والجماعة، أو مشكلات الاقتصاد... وغيرها.

تلك كانت خلاصة سريعة للفلسفة العربية التي يقترحها مفكرنا الكبير، وعلينا قبل أن ننهى هذا البحث أن نقف قليلا لتقييم هذه المحاولة.

خاتمة: نقد وتقدير

١- إذا أردنا تقييم المشروع الثقافي، والفلسفة المقترحة لزكي نجيب محمود، فلابد أن تضع ذلك كله في سياقه التاريخي لنحكم عليه حكما سليما. ولو أننا تأملنا مسار نهضتنا لوجدنا أنها بدأت قبل خاتمة القرن قبل الماضي بسنتين، وعلى وجه التحديد مع الحملة الفرنسية على مصر، وسقوط الاسكندرية عام ١٧٩٨، ومازلنا حتى يومنا الراهن نعيش هذه النهضة.

ومنذ ذلك التاريخ والأفكار تنهمر على تربتنا الثقافية. فقد بذر رفاعة الطهطاوي (١٨٠٠-١٨٧٣) الكثير من البذور في المرحلة الأولى حول الحرية والمساواة، فاهتم في كتابه

«المرشد الأمين للبنات والبنين» بما أسماه «بالحرية العمومية والتسوية بين أهل الجمعية»، وهو يقصد الحرية العامة والمساواة بين أبناء المجتمع.

ولقد عمل مفكرونا بعد ذلك على نمو هذه البذور وإنضاجها، فعند قاسم أمين (١٨٦٥-١٩٠٨) وصلت الدعوة إلى حرية المرأة إلى ذروتها. وكان أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) أول من بشر بالديمقراطية السياسية. وظهر جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٨٩) بدعوته إلى الاحتكام إلى العقل. وواصل الامام محمد عبده (١٨٤٥-١٩٠٥) النضال ليحرر حياتنا الدينية مما علق بها من خرافة، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل.

ثم ظهرت أبعاد جديدة للحرية وللمساواة، وللعقل. فدعا عباس العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤) إلى تحرير الشعر والفن بصفة عامة. ودعا طلعت حرب (١٨٦٧-١٩٤٢) إلى تحرير الاقتصاد. وكتب طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) يدعو إلى الحرية الفكرية، والالتزام بالمنهج العقلي الصرف.. الخ.

هذه كلها أفكار تناثرت في طريق نهضتنا التي بدأت منذ نحو قرنين، لكنها ظلت أفكارا مبعثرة لا تسلك في خيط واحد ولا يجمعها عقد، ولاتحتويها فلسفة. ومن هنا فقد كان مشروع زكي نجيب الثقافي والفلسفة الثنائية المقترحة عملا غير مسبوق. فليس ثمة - فيما أعلم- محاولة لوضع فلسفة عربية قبله سوى «جوانية» عثمان أمين، وتعادلية الحكيم.

٢- أما جوانية عثمان أمين فهي ليست مذهبا بالمعنى الدقيق، ولامحاولة لإقامة مذهب، وهو نفسه يقول «الفلسفة عندي شيء آخر غير (النسق) المحكم المغلق المحيط...»[١٩٠] وإنما هي مجموعة من الانطباعات الشخصية عن الحياة والمجتمع والثقافة والإنسان... الخ. كونها من مطالعاته الكثيرة متأثرا بمجموعة من الفلاسفة والمفكرين منهم: ديكارت، وكانط، وفشته، وبرجسون، ومحمد عبده... الخ. وهي ضرب من «التعاطف» مع الأشياء والناس لالتماس «المخبر» لا«المظهر»، و«الباطن» لا «الظاهر»، وتفحص «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج»، وتلتفت إلى المعنى وإلى القيمة وإلى الروح.. الخ. لكن ذلك كله مجرد انطباعات - كما قلنا - وتجارب شخصية وهذا واضح من «اليوميات الجوانية» التي يسجل فيها أستاذنا مجموعة من الخواطر والتجارب الشخصية المتصلة بقضايا وأحداث عامة فكرية وأخلاقية..[١٩١].

٣- أما تعادلية توفيق الحكيم التي عرضها في كتيب لا تكاد صفحاته تزيد عن مائة وثلاثين صفحة من القطع الصغير فهي سياحة تطوف على ميادين الفكر لتقف عند كل ميدان منها لحظة تعطيك جرعة تفجر في نفسك بعدئذ تساؤلات وتأملات. إنها سياحة تطوف بك إلى ميادين:

الميتافيزيقا، والأخلاق، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والجيولوجيا وغيرها من فروع العلم والمعرفة. لكن هذه السياحة لايمكن اعتبارها «فلسفة مقترحة» ولا هي «مذهب» يجمع شتات الأفكار التي تبعثرت على طريق نهضتنا منذ نحو قرنين من الزمان.

غير أن الملاحظة التي تستوقف النظر حقا هي أن الحكيم أراد من هذه المحاولة إقامة التعادل بين «العقل والقلب»، حتى انه ذهب إلى أن اختلال التعادل بينهما «كانت له نتيجته الطبيعية التي لابد أن تلازم كل اختلال في الميزان، وهي القلق». وفضلا عن ذلك فهو يريد إقامة قاعدة أساسية للتعادل بين «الإيمان والعقل»، بين «العمل والفكر»، بين «الإرادة البشرية والإرادة الالهية»، كما يرى أن الخير والشر كليهما ضروري ليعادل الآخر... الخ. وكأن الأفكار التي يعرضها إرهاصات بفلسفة ثنائية قادمة أو شعور منه بحاجتنا إلى مثل هذه الفلسفة.

٤- المشروع الثقافي عند زكي نجيب محمود غير مسبوق والفلسفة العربية الثنائية المقترحة هي ضرب جديد من التفلسف، يحاول لأول مرة أن يجمع شتات الأفكار التي تناثرت على طريق نهضتنا دون أن يضمها نسق أو تسلك في عقد واحد. وليكون لنا بذلك «فلسفة عربية» لا تتجاهل العصر، ولا تنفصل عن الماضي.

٥- لاشك أن زكي نجيب محمود كشف لنا في مشروعه- بل في كل ماكتب- عن سمة أساسية من سمات تخلفنا، وهي الخلط بين مجالات كان ينبغي التمييز بينها بوضوح. فنحن في كثير من الأحيان لا نفرق بين مجال الدين ومجال العلم، وبين مجال الوجدان (والدين وجدان) وبين مجال العقل. وتلك محمدة نحمدها له، لأن إدراك الفروق والتمييزات بين المجالات المختلفة هي البداية الحقيقية للانطلاق والتقدم، فكل من أراد أن ينجز عملا عظيما عليه أن يحدد نفسه كما قال هيجل بحق. في حين أن الخلط وعدم التمييز أو التحديد الواضح يؤكد التخلف ويثبت التفكير البدائي الفج.

٦- وضع مفكرنا يده على مشكلة رئيسية عندنا وهي اللحاق بركب الحضارة مع الإبقاء على هويتنا العربية، وأطلق على هذه المشكلة مرة اسم «الأصالة والمعاصرة» ومرة أخرى الجمع بين «العقل والوجدان» أو «العلم والدين». ومن أجل الوصول إلى حل لهذه المشكلة كتب «تجديد الفكر العربي»، و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، و«ثقافتنا في مواجهة العصر»، و«مجتمع جديد أو الكارثة».. الخ، وهو جهد لم يبذله مفكر آخر في أية مشكلة.

٧- ضغط على «الدمل» عندنا عندما أدرك بوضوح أن أس البلاء في مجال الفكر هو أن يجتمع السيف والرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة، وتلك كانت الحال في جزء من تراثنا، وهو الجزء الذي ندعو إلى طمسه ليموت..!

٨- لكن هل الصورة الكونية للعلاقة بين السماء والأرض هي التي نقلناها إلى المجتمع فانعكست على تصورنا للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، كما يقول مفكرنا الكبير، أم أن العكس هو الصحيح، بمعنى أن الواقع الماثل أمامنا هو التصور الأقوى، وهو الصورة الحية التي ننقلها إلى السماء، وليس العلاقة «المتخلية» بين صاحب السلطان في علياء سمائه هي التي ننقلها إلى المتربع على كرسي الحكم من أفراد البشر. أيهما أقوى وأشد أثرا: دنيا الواقع التي نعيش فيها أم دنيا المثال التي نتخيلها؟

ومن هنا فلايجوز أن نقول إن العلاقة بين الله والإنسان التي تصورها العربي في تراثه هي الشكل المستتر للعلاقة بين الحاكم والمحكوم. ذلك لأن العكس، في رأينا، هو الصحيح، فالإنسان يرتفع من الأرض إلى السماء فيتصور السماء على غرار ما هو على الأرض. ولهذا كان المصري القديم يتصور السماء على هيئة نهر عظيم أشبه بنهر النيل، ولم يجد غضاضة في تصوير السفن التي تسير في السماء بين الكواكب. وكما كان اليوناني في ديانته القديمة يصور كبير الآلهة «زيوس» على غرار الرجل اليوناني الذي يستمتع بحياته ويجري وراء النساء، ويخون زوجته المخلصة الوفية، وأما زوجته «هيرا» فقد كانت راعية الزواج والأسرة تمثل المرأة اليونانية المقهورة المغلوبة على أمرها!

٩- فليست صورة السماء (أو العلاقة بين العبد وربه) هي التي انعكست في النظام السياسي، وإلا فماذا نقول في أمر الآيات القرآنية الكثيرة التي تذهب إلى أن هذه العلاقة تقوم على الحب «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه، فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه... إلى آخر الآية» (المائدة - آية ٥٤). وفي الحديث القدسي «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به... » وغير ذلك كثير مما بنى عليه صوفية الإسلام مذهبهم في الحب الإلهي بنوعيه: حب الله للإنسان، وحب الإنسان لله.

١٠- أما الفلسفة الثنائية المقترحة فهي ليست مستقرة عند مفكرنا الكبير فهو يعتقد أنها ثنائية لا تسوي بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحاني (الله - الخالق - الروح ... الخ) الأولوية على

الشطر المادي (الكون، المادة، الجسد... الخ). «فهو الذي أوجده، وهو الذي يسيره ويحدد له الأهداف»، وواضح أننا هنا أمام واحدية. إذ يمكن أن يرد الشطر المادي إلى الشطر الروحاني! ثم يقول أحيانا أخرى أنها نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة، ثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق، وكثرة بالنسبة لأفراد الناس الداخلين في حدود هذا الكون المخلوق. ثم نراه يميل، بصراحة ووضوح، إلى الواحدية لا سيما في المقالات التي كتبها تحت عنوان «من إشعاعات التوحيد».

١١- الفلسفة الثنائية، بصفة عامة، تعتمد على عنصرين لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر، وهنا تكمن صعوبتها الرئيسية، التي تجلت في ثنائية ديكارت في العلاقة بين النفس والبدن، والغدة الصنوبرية الشهيرة التي اتضح أنها خاطئة بعد ذلك، ولقد بذلت المدرسة الديكارتية بعد ذلك جهوداً مضنيه لحل المشكلة باءت كلها بالفشل. والصعوبات التي واجهت ثنائية القرن السابع عشر سوف تطل برأسها من جديد مع أي ثنائية تتحدث عن «المادة والروح» أو النفس والبدن... الخ.

١٢- في ظني أن هذه الفلسفة الثنائية المقترحة ليست فلسفة تضرب بجذورها في تراثنا بقدر ما هي مشكلة كان يعانيها زكي نجيب محمود نفسه طوال حياته: فهو يحمل - في شخصه- حس الفنان وصرامة العالم، وهو يجمع في أعماقه بين شفافية الوجدان وجفاف العقل الخالص.. الخ. ولهذا كانت المشكلة أساسا هي مشكلة زكي نجيب محمود الأديب الفنان صاحب المقال الأدبي الشهير، وزكي نجيب محمود عالم المنطق العقلاني الجاف. فكيف يدخل الاثنان في إهاب واحد؟

١٣- صيغة «الأصالة والمعاصرة» أو «العقل والوجدان» وهي الصيغة المقترحة لحل مشكلاتنا تصطدم بعقبات كثيرة: فهل المعاصرة هي «العقل» ،والأصالة هي «الوجدان»؟ في هذه الحالة نكون قد حكمنا على التراث كله بأنه أشبه ما يكون بالعمل الفني الذي لا نستطيع أن نتعامل معه إلا بوجداننا، مع أننا كثيرا ما نعود إليه بوصفه يشتمل على نماذج كثيرة من ثنائية العقل والوجدان معا !

١٤- كيف يستقيم القول بأن وقفة العربي من الأمور «وقفة عقلية» وأن الشعب العربي يتميز بالنظرة العقلية، مع تأكيدنا في الجانب السلبي من المشروع أن هناك عاملا مكبلا لأرجلنا من السير «وهو ذلك الميل الشديد الذي نحسه في نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة في أيدي أصحاب القلوب الورعة الطيبة..»؟[١٩٢] ألم نقل أن تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات عقبة بالغة

الخطورة في طريق تقدمنا، وأننا نحس بميل دفين إلى الإيمان بها؟ وأن اللاعقلانية في جماهيرنا «مغروزة في طبائعها كألوان جلودها. فجماهيرنا دراويش بالوراثة، ولا عجب أن تروج فيهم الخرافات والكرامات والخوارق»(١٩٣).

١٥- وأخيرا مهما يكن من أمر الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى هذه الفلسفة العربية الثنائية المقترحة، فسوف يبقى لمفكرنا الكبير أنها أول محاولة لإقامة «فلسفة»، ووضع نسق للأفكار المبعثرة التي اقتصرت عليها نهضتنا حتى الآن.

ولقد كان من الضروري أن تظهر فلسفة تضم شتات الأفكار الكثيرة التي ظهرت عن الحرية، والعدالة، والمساواة، والتقدم، والتراث، والمعاصرة، والعلم، والدين، والوجدان، والعقل... وعشرات غيرها امتلأت بها الساحة الثقافية منذ نحو قرنين دون أن تسلك في عقد واحد، ولن يكون في استطاعتنا أن نقول إن عندنا «فلسفة عربية» ما لم تجمع هذه الأفكار في نسق واحد، وتفسرها فكرة واحدة. ولد أخذ مفكرنا بيدنا ليخطو بنا أول خطوة على طريق التفلسف، ونأمل أن يتلوها خطوات.

الهوامش و المراجع

(١) زكي نجيب محمود «في تحديث الثقافة العربية». ص٣٩٢.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه.
(٤) المرجع نفسه. ص٣٩٣.
(٥) المرجع نفسه.
(٦) المرجع نفسه. ص٣٩٤.
(٧) كانت إحدى المشكلات التي أثارها «في تجديد الفكر العربي» هي عدم الاكتفاء بجرس اللغة وأنغامها، وأن علينا أن ننتقل من «حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» قارن ص٢٢٤ ومابعدها.
(٨) «في تحديث الثقافة العربية». ص٣٩٥.
(٩) «قصة عقل». ص١٢.
(١٠) «حصاد السنين». ص٢٥.
(١١) نشرها في البداية تحت هذا العنوان في «مجلة المجلة»، ثم نشرها بعد ذلك في كتابه «هموم المثقفين» بعنوان «توبة الهارب». ص١٤٠ ومابعدها.
(١٢) «هموم المثقفين». ص١٤٣.
(١٣) «قصة العقل». ص١٧.
(١٤) المرجع نفسه. ص١٨.
(١٥) «حصاد السنين». ص٢٤-٢٥.
(١٦) نشرته السيدة زوجته الأستاذة الدكتورة منيرة حلمي في كتاب بعنوان «من خزانة أوراقي». ص٣٩ ومابعدها. وقد ضم الكتاب مجموعة من المقالات المبكرة التي لم يسبق نشرها في كتاب، وقد أصدرته «دار الهداية» عام١٩٩٦.
(١٧) «حصاد السنين». ص٢٥.
(١٨) زكي نجيب محمود «من خزانة أوراقي». ص٢٥.
(١٩) من الطريف أن مفكرنا - في هذه المرحلة المبكرة - يفسر كراهية العرب للفن بردها إلى هذه البيئة البدوية التي تضطرهم ألا يكون عندهم متسع من الوقت يفكرون فيه في ترقية الفن.. ورحيلهم لايجعلهم يستفيدون من معبد كبير يقام... الخ. في حين أن المصريين واليونان والرومان قد شيدوا المعابد الضخمة الفخمة، لأن فرصة الاستقرار تمكنهم من ترقية الفن..الخ. قارن «من خزانة أوراقي». ص٢٧.
(٢٠) المرجع نفسه. ص٢٧.
(٢١) المرجع نفسه. ص٣١.
(٢٢) المرجع نفسه.
(٢٣) المرجع نفسه. ص٣٥.
(٢٤) المرجع نفسه.
(٢٥) المرجع نفسه. ص٣٦.
(٢٦) المرجع نفسه.
(٢٧) «قشور ولباب». ص١٩٧، دار الشروق، ١٩٨٨.
(٢٨) المرجع نفسه.
(٢٩) المرجع نفسه.
(٣٠) المرجع نفسه.
(٣١) المرجع نفسه.
(٣٢) المرجع نفسه.
(٣٣) راجع مقالنا «الجبر الذاتي» أو الوجه الميتافيزيقي للدكتور زكي نجيب محمود «مجلة الفكر المعاصر» عدد ٥٢ يونيو١٩٦٩.
(٣٤) قارن مايقوله هـ. راندال في شرحه لهذه النظرية في كتابه: An Introduction To Philosophy ص٣٧.
(٣٥) «قصة عقل». ص٤٨.

(٣٦) «الجبر الذاتي». ص٢٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.
(٣٧) ديفيد هيوم: «رسالة في الطبيعة البشرية». ص٢٥١-٢٥٢ (نقلا عن «الجبر الذاتي». ص٣٢).
(٣٨) المرجع نفسه. ص٢٥٣ (الجبر الذاتي. ص٤٤).
(٣٩) المرجع نفسه. ص٤٤.
(٤٠) المرجع نفسه.
(٤١) المرجع نفسه. ص٤٩.
(٤٢) المرجع نفسه. ص٥٤.
(٤٣) زكي نجيب محمود «الجبر الذاتي» ترجمة د.إمام عبدالفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب عام١٩٧٣. ص٤٥.
(٤٤) «قصة عقل». ص٢٠.
(٤٥) المرجع نفسه.
(٤٦) المرجع نفسه. ص٢٩.
(٤٧) زكي نجيب محمود «حصاد السنين. ص٣٨٨، دار الشروق، القاهرة،١٩٩١.
(٤٨) المرجع نفسه. ص ١٢٩.
(٤٩) « قصة عقل ». ص٦٨.
(٥٠) المرجع نفسه. ص٤٠.
(٥١) زكي نجيب محمود «حصاد السنين». ص٧.
(٥٢) المرجع نفسه.
(٥٣) ثقافتنا في مواجهة العصر. ص ٢٠١.
(٥٤) المرجع نفسه. ص٤٧.
(٥٥) «قصة عقل». ص٣٧.
(٥٦) قارن أيضا «هناك بين أفراد الناس فئة تشبه صنوف الحيوان في تركيبها النفسي، بحيث إذا بقر بطونهم مبضع التشريح، وجد في الجوف نمراً كامناً، أو ثعلبة أو حملاً، أو كلباً، وهكذا ترى صاحب هذا المكنون الجوفي، يتصرف على طباع الحيوان الذي كمن فيه..». «حصاد السنين». ص١٠٠ وهذه العبارة تفسر، في الواقع، مضمون المقالين معا «تجويع النمر» و«الكبش الجريح»!
(٥٧) «جنة العبيط». ص٦٧.
(٥٨) المرجع نفسه. ص ٧٣، وقارن أيضا إمام عبدالفتاح إمام «الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود» دراسة في مجلة «عالم الفكر» المجلد العشرون، العدد الرابع، يناير ١٩٩٠.
(٥٩) «قصة عقل». ص٨٤-٨٥.
(٦٠) «حصاد السنين». ص١٢٩.
(٦١) زكي نجيب محمود «الكوميديا الأرضية». ص١٣.
(٦٢) المرجع نفسه. ص١٤.
(٦٣)المرجع نفسه. ص٧٩.
(٦٤) المرجع نفسه. ص٥٦.
(٦٥) المرجع نفسه. ص٦٣.
(٦٦) «حصاد السنين». ص٨٢.
(٦٧) قارن مقالة «ينقصنا منهج العلم» في كتابه «أفكار ومواقف». ص٢٠٨.
(٦٨) «قصة عقل». ص٦٠.
(٦٩) «ثقافتنا في مواجهة العصر». ص٧٢.
(٧٠) المرجع نفسه. ص ١٩٦. وأيضا أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي «بحوث ندوة الكويت» أبريل ١٩٧٤.
(٧١) المرجع نفسه، وأيضا «أزمة التطور الحضاري» مطابع دار السياسة بالكويت. ص٢١-٢٢.
(٧٢) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «المنطق الوضعي».
(٧٣) المرجع نفسه. وقارن أيضا كتابه «أفكار ومواقف». ص٤٣، حيث عرض للفكرة ذاتها وجعل «المذهب الوضعي» أو «التجريبية» صدى للعلم المعاصر.
(٧٤) «أفكار ومواقف». ص٤٢.
(٧٥) «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري». ص٤٣٧.
(٧٦) «ثقافتنا في مواجهة العصر». ص١٩٨-١٩٩. و«أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» بحوث ندوة الكويت في أبريل عام١٩٧٤. مطابع دار السياسة بالكويت. ص٢١-٢٢.

(٧٧) راجع مقالة «ينقصنا منهج العلم» في كتابه أفكار ومواقف. ص٢٠٨.
(٧٨) قارن مقالة «ينقصنا منهج العلم» في كتابه أفكار ومواقف. ص٢٠٨.
(٧٩) «حصاد السنين». ص١٥٥.
(٨٠) محمود أمين العالم «معارك فكرية». ص١٤.
(٨١) إمام عبدالفتاح إمام «الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود» عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الرابع، مارس ١٩٩٠. ص٩٥ ومابعدها.
(٨٢) «قصة عقل». ص٩٤.
(٨٣) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «خرافة الميتافيزيقا» الذي أصدرته مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.
(٨٤) قارن «قصة عقل». ص٩٥-٩٦.
(٨٥) المرجع نفسه. ص ٩٨ - ٩٩.
(٨٦) «مجتمع جديد أو الكارثة». ص ٢٦.
(٨٧) «ثقافتنا في مواجهة العصر». ص ٧٠.
(٨٨) د. أحمد ماضي «الوضعية المحدثة، والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي المعاصر». ص١٧، بحث في «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر». بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥.
(٨٩) «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري». ص ٣٦٢.
(٩٠) المرجع نفسه. ص ٣٦٦.
(٩١) «تجديد الفكر العربي». ص ١٩٣.
(٩٢) المرجع نفسه. ص ١٩٤.
(٩٣) المرجع نفسه. ص ١٩٥.
(٩٤) المرجع نفسه. ص ١٩٦.
(٩٥) المرجع نفسه. ص ١٩٧.
(٩٦) المرجع نفسه. ص ١٩٩.
(٩٧) المرجع نفسه. ص ٢٠٠ - ٢٠١.
(٩٨) «قصة عقل». ص ١٧٦.
(٩٩) زكي نجيب محمود: «الشرق الفنان». ص ٨٩ (المكتبة الثقافية، العدد رقم ٧) عام ١٩٦٠.
(١٠٠) «قصة عقل». ص ١٧٦.
(١٠١) «حصاد السنين». ص ٣٨٨.
(١٠٢) د. فؤاد زكريا «تجديد الفكر العربي في الميزان» دراسة في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت في عيد ميلاده الثمانين عام ١٩٨٧. ص ٩٩.
(١٠٣) المرجع نفسه. ص ١٠٠.
(١٠٤) د.حسن حنفي «تجديد الفكر العربي: اشكال التواصل والانقطاع في فكر زكي نجيب محمود» مجلة القاهرة، العدد ١٣٢، نوفمبر ١٩٩٣.
(١٠٥) كان الدكتور فؤاد زكريا قد عبّر عن الفكرة نفسها في دراسة بعنوان «الأصالة والمعاصرة» التي اعتبرها الصيغة الحديثة التي طرحها العقل العربي على نفسه في سياق عملية مراجعة النفس الشاقة والأليمة، لكي يفهم سر هزيمة يونيو ١٩٦٧، أو يخفف عن نفسه من وقعها، ويبحث عن الوسائل الكفيلة بتعويضها. راجع «الصحوة الإسلامية في ميزان العقل» دار الفكر للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩. ص ٩٦.
(١٠٦) «قصة عقل». ص ٢٠٠.
(١٠٧) زكي نجيب محمود «الشرق الفنان». ص ٨٧ - ٨٨.
(١٠٨) زكي نجيب محمود «قصة عقل».
(١٠٩) قارن المقدمة التي صدر بها «ثقافتنا في مواجهة العصر». ص٧.
(١١٠) «حصاد السنين». ص ٣٨٦.
(١١١) المرجع نفسه. ص ٣٨٨.
(١١٢) أولت جامعة الكويت، بدورها، اهتماما خاصا بمفكرنا، فأصدرت عنه كلية الآداب عام ١٩٨٧ كتابا تذكاريا ضخما بعنوان «الدكتور زكي نجيب محمود: فيلسوفا وأديباً ومعلماً» وهو مجموعة من الأبحاث والكتابات مهداة إلى مفكرنا في عيد ميلاده الثمانين، كما كتبت عنه الزميلة أسامة الموسى المدرس المساعد بقسم الفلسفة رسالة ماجستير بعنوان «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود» سوف تصدرها جامعة الكويت ضمن مطبوعاتها.
(١١٣) «قصة عقل». ص ١٧٧.

(١١٤) أهدى إليها كتابه «المعقول واللامعقول» الذي أصدره عام ١٩٧٢.
(١١٥) راجع المقدمة التي كتبها لكتابه «تجديد الفكر العربي» ومسجل في نهايتها أنه كتب هذه المقدمة في «جامعة الكويت في يونيو ١٩٧١».
(١١٦) «قصة عقل». ص ٢٠٠.
(١١٧) المرجع نفسه. ص ٢٠١.
(١١٨) «حصاد السنين». ص ١٦.
(١١٩) راجع في ذلك كله د. عبد الله العمر «علامات استفهام» دار اليقظة، الكويت عام ١٩٨١، ص١٨٣-٢٠٢.
(١٢٠) هذه مجرد نماذج لنشاطه الفكري خلال هذه الفترة، وهي التي بقيت بعد الغزو العراقي الغاشم لدولة الكويت. وقد كان للصديقين الكريمين الأستاذ عبد العزيز الصرعاوي، والدكتور عبد الله العمر، الفضل في حصولنا عليها.
(١٢١) قارن مقال «بين لاوند وزكي نجيب محمود» للدكتور عبد الله العمر. جريدة الرأي العام الكويتية، العدد ٣٣٦١، ٨ مارس ١٩٧٣.
(١٢٢) راجع هذه المحاضرة في مطبوعات رابطة الاجتماعيين بالكويت. ص١٨٧، مطابع الرسالة.
(١٢٣) المرجع نفسه. ص ١٨٨.
(١٢٤) المرجع نفسه. ص ١٩٨.
(١٢٥) المرجع نفسه. ص ١٩٩.
(١٢٦) «قصة عقل». ص ٦٨.
(١٢٧) د. حسن حنفي «اشكال التواصل والانقطاع في فكر زكي نجيب محمود» مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣.
(١٢٨) زكي نجيب محمود «قصة عقل».
(١٢٩) المرجع نفسه.
(١٣٠) د. حسن حنفي «اشكال التواصل والانقطاع». ص ٧٦.
(١٣١) «تجديد الفكر العربي». ص ٥.
(١٣٢) «حصاد السنين». ص ١٦.
(١٣٣) نشرها في كتابه «قيم من التراث» تحت عنوان «طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق». ص٤٩ وما بعدها.
(١٣٤) «رؤية إسلامية». ص ٦.
(١٣٥) المرجع نفسه. ص ٢٢.
(١٣٦) المرجع نفسه. ص ٢٥.
(١٣٧) «حصاد السنين». ص ١٦-١٧.
(١٣٨) المرجع نفسه. ص ١٨.
(١٣٩) يرى د. فؤاد زكريا أن: «السطور التي كان فيها المؤلف يعبّر عن حيرته وأزمته الفكرية، أصدق بكثير من تلك التي كان فيها يلتمس حلا لتلك الأزمة، ويقترح لتلك الحيرة مخرجا» تجديد الفكر العربي في الميزان. ص ١٠٠، وان كنت أعتقد أن الميزة الأولى لزكي نجيب محمود هي إخلاصه للفكر وهو أمر قليل الحدوث، للأسف، مع مثقفينا.
(١٤٠) تجديد الفكر العربي. ص ١٠.
(١٤١) المرجع نفسه. ص ٢٠.
(١٤٢) المرجع نفسه. ص ٢٦.
(١٤٣) المرجع نفسه. ص ٣٤.
(١٤٤) المرجع نفسه. ص ٣٨.
(١٤٥) المرجع نفسه. ص ٤٦-٤٧.
(١٤٦) المرجع نفسه. ص ٥٤.
(١٤٧) المرجع نفسه. ص ٥٧.
(١٤٨) المرجع نفسه. ص ٦٠.
(١٤٩) د. حسن حنفي «تجديد الفكر العربي: اشكال التواصل والانقطاع في فكر زكي نجيب محمود» مجلة القاهرة، العدد ١٣٢ نوفمبر ١٩٩٣.
(١٥٠) تجديد الفكر العربي. ص ٧٣.
(١٥١) Hegel : History of Philosophy Vol. I P. 45 (English Trans. by E.S. Haldane).
(١٥٢) «تجديد الفكر العربي». ص ٧٣.
(١٥٣) المرجع نفسه. ص ٧٤.

(١٥٤) د. حسن حنفي «اشكال التواصل والانقطاع» مقال سابق.
(١٥٥) القرامطة فرقة من الشيعة الاسماعيلية أسسها في جنوب العراق عام ٨٩٠ ميلادية حمدان قرميطي (ولفظ «قرميطي» - أي أحمر العينين - هو الذي اشتقت منه كلمة «القرامطة»).
(١٥٦) ثورة الزنج قام بها الزنج - وهم جماعات العبيد الذين استقدموا من افريقيا عام ٨٦٩ ميلادية- بقيادة رجل فارسي اسمه على بن محمد، زعم أنه ينتسب إلى علي وفاطمة. استغل أوضاع العبيد السيئة فحرضهم على الثورة، واعداً إياهم بالحرية والثروة.
(١٥٧) راجع في ذلك كله د. حسن حنفي «تجديد الفكر العربي: اشكال التواصل والانقطاع في فكر زكي نجيب محمود» مجلة القاهرة، العدد ١٣٢ ، نوفمبر ١٩٩٣.
(١٥٨) المرجع نفسه.
(١٥٩) المرجع نفسه.
(١٦٠) عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا «الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي» سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد ١٨٣. قارن بصفة خاصة ص٢٠٦-٢٠٨، وص ٢١٢-٢١٣.
(١٦١) تجديد الفكر العربي. ص ٧٥.
(١٦٢) المرجع نفسه. ص ٧٩.
(١٦٣) المرجع نفسه. ص ٨١.
(١٦٤) المرجع نفسه. ص ٢١٦-٢١٧.
(١٦٥) المرجع نفسه . ص ٢١٧.
(١٦٦) المرجع نفسه. ص ٢٢٣.
(١٦٧) المرجع نفسه. ص ٢٣٢-٢٣٣.
(١٦٨) المرجع نفسه. ص ٢٣٣.
(١٦٩) المرجع نفسه. ص ٢٣٥.
(١٧٠) المرجع نفسه. ص ٢٣٩.
(١٧١) المرجع نفسه. ص ٢٥١.
(١٧٢) المرجع نفسه. ص ٢٥٤.
(١٧٣) المرجع نفسه. ص ٢٧٤.
(١٧٤) هيجل «أصول فلسفة الحق». ص ١١٢. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (المجلد الأول من المؤلفات الهيجلية) مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
(١٧٥) قارن: إمام عبد الفتاح إمام «مدخل إلى الفلسفة». ص١١١ ط ٦، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ١٩٩٣.
(١٧٦) «تجديد الفكر العربي». ص ٢٧٧.
(١٧٧) المرجع نفسه. ص ٢٧٨.
(١٧٨) المرجع نفسه. ص ٢٨٨.
(١٧٩) المرجع نفسه. ص ٢٩٤.
(١٨٠) المرجع نفسه. ص ٢٩٨.
(١٨١) المرجع نفسه. ص ٢٩٩.
(١٨٢) المرجع نفسه. ص ٢٩٩.
(١٨٣) المرجع نفسه.
(١٨٤) المرجع نفسه. ص ٣٠٢.
(١٨٥) المرجع نفسه. ص ٣٠٦.
(١٨٦) المرجع نفسه. ص ٣١٥.
(١٨٧) المرجع نفسه. ص ٣١٣.
(١٨٨) المرجع نفسه. ص ٣١٦.
(١٨٩) المرجع نفسه. ص ٣٢٠ .
(١٩٠) د. عثمان أمين «الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة». ص٩، دار القلم، القاهرة،١٩٦٤.
(١٩١) المرجع نفسه. ص ٧٤.
(١٩٢) تجديد الفكر العربي. ص ٥٧-٥٨.
(١٩٣) المرجع نفسه. ص ١٦٣ .

السينما السورية

القطاع العام ميلاد ومسيرة

بشار ابراهيم*

تبدو السينما السورية قرينة للسينما المصرية، إذا نظرنا إلى المسيرة التاريخية التي قطعتها كل منهما، حيث إن الولادة الأولى للسينما السورية، والتي تمثلت بإنتاج الفيلم الروائي الأول، حدثت في العام ١٩٢٨ حين أنجز فيلم «المتهم البريء»، وهو طبعاً من إنتاج القطاع الخاص الذي تجلى بمجموعة من الشباب المغامر الذين كونوا حينها شركة إنتاج سينمائي دعيت (حرمون فيلم)[١]، وهذه الولادة جاءت بعد مرور عام واحد فقط على ولادة الفيلم السينمائي المصري الأول بعنوان «ليلى» في العام ١٩٢٧ [٢].

ولكن من الجدير ذكره أن هذه الولادة، جاءت بعد قرابة العشرين عاماً على أول عرض سينمائي شهدته سوريا، عام ١٩٠٨، والذي قدمه أجانب حضروا إلى حلب من تركيا [٣].

* جامعة الملك عبدالعزيز - كلية الآداب - جدة .

ويمتد هذا التشابه بين صناعتي السينما في سوريا ومصر إلى النصف الثاني من الخمسينات عندما بدأت تشهد الولادات الأولى لسينما القطاع العام. فإذا كان العام ١٩٥٧ قد شهد ولادة قرار إنشاء «مؤسسة دعم السينما» الذي تطور نحو تشكيل المؤسسة المصرية العامة للسينما في العام ١٩٥٧ [٤]، فإن هذا العام قد شهد ولادة دائرة خاصة تهتم بشؤون السينما في وزارة الثقافة في سوريا [٥]، وهي النواة الأولى والأساسية التي تشكل منها القطاع العام في الصناعة السينمائية السورية.

إن السياق التاريخي المتشابه، إن لم نقل المتبادل الأثر، بينهما، يتجلى في العام ١٩٦٣، الذي شهد صدور القرار ٤٨ في مصر، والذي وضع أرضية القطاع العام لصناعة السينما في مصر، [٦] وكذلك المرسوم التشريعي رقم ٢٥٨ في ١٢/١١/١٩٦٣ الذي تضمن إنشاء المؤسسة العامة للسينما في سوريا [٧].

وإذا كان صحيحاً أن لهذه المقارنة جدواها وأثرها إلا أن ثمة عاملاً مهماً قد ترك أثراً كبيراً في تاريخ الصناعة السينمائية السورية، يتجاوز من حيث الأهمية قضايا الأسبقية التاريخية، ومكانة الصدارة التي احتلتها السينما المصرية، وكذلك المناخ المشترك الذي عاشه البلدان خلال التجربة الوحدوية فيما بينهما، ونعني بذلك ثورة الثامن من آذار عام ١٩٦٣، التي يبدو أنه كان على السينما السورية - كما غيرها من القطاعات الإنتاجية والإبداعية في سوريا - أن تنتظرها، لينفتح أمامها الطريق، وتجد المناخ الملائم للتطور والازدهار والإبداع.

لم تمض سوى أشهر معدودة على الثورة حتى صدر المرسوم التشريعي الذي أنشأ المؤسسة العامة للسينما، التي حملت ومنذ بداياتها عبء النهوض بالصناعة السينمائية وتقديم النتاج الإبداعي السينمائي الذي يليق بهذا البلد، إمكانيات وطاقات، ومواهب، وآفاق، حيث كان تأسيس المؤسسة العامة للسينما يعني في جوهره، تأميم صناعة السينما في سوريا، وجعل الإنتاج السينمائي تابعاً للدولة، أي مقصوراً على القطاع العام، بعدما فشل القطاع الخاص في صناعة سينما يمكنها القيام بوظائف إيجابية في المجالات الوطنية والثقافية والاجتماعية [٨]، وقد حددت أهداف المؤسسة آنذاك بما يلي:

١- النهوض بالصناعة السينمائية في الجمهورية العربية السورية.

٢- دعم الإنتاج في القطاع الخاص.

٣- توجيه الإنتاج السينمائي في خدمة الثقافة والعلم والقضايا القومية(٩).

بطبيعة الحال، فإن القول والحديث، حول الصناعة السينمائية، لابد أن يدل على أن السينما كفن تختلف عن غيرها من أنماط الإبداع، إذ في كونها صناعة في أحد وجوهها، فإن هذا يعني أنها تحتاج لتوفير المناخ السياسي والقدرة الاقتصادية والحرية الفكرية والاستقرار، حتى تتمكن من الانطلاق والتطور والإبداع، وفي هذا القول نستطيع أن نجد الإجابة الحقيقية على بعض التساؤلات التي تثيرها مسيرة السينما السورية، فما أن حدثت الحركة التصحيحية في العام ١٩٧٠، والتي أرست دعائم الاستقرار والأمان في سوريا، وأطلقت الإمكانيات المختلفة من عقالها، وفتحت أمامها الآفاق، حتى انتظمت مسيرة الإنتاج السينمائي، خصوصاً في قطاعه العام. فما بين السنوات ١٩٦٣ - ١٩٧٠ لم تنتج سينما القطاع العام سوى الفيلم الوحيد «سائق الشاحنة» لبوشكو فوتشينتش ١٩٦٧، في حين شهد العامان التاليان للحركة التصحيحية ١٩٧١ - ١٩٧٢، إنتاج خمسة أفلام من الطراز الممتاز، نقول هذا على سبيل المثال، إذ إن الخط البياني الإنتاجي لسينما القطاع العام، كان لابد له أن يتأثر بكثير من الظروف المحلية والإقليمية، وبأحداثها وتفاعلاتها وتطوراتها، ومدى توفر الإمكانيات الاقتصادية والأولويات المختلفة التي يمكن لها أن تأخذ الصدارة حيناً في اهتمامات البلد، والقسط الأكبر من موازنته.

ولا يتوقف الأمر عند مستوى الكم الإنتاجي الذي تقدمه السينما، إنما من المهم جداً قضية النوع والفكر الذي تحمله، والخطاب الذي ترسله، والجدية والجديد الذي تتمتع به. فإذا كانت الأرقام تعطي انطباعاً بأن الحصيلة الإنتاجية قليلة، فإن الخوض في مدى الجودة والجدة التي قدمتها هذه السينما سيعطينا انطباعات أخرى.

فقبل إجراء الإحصائيات المتعلقة بإنتاج القطاع العام لابدّ أولاً من التوقف أمام تكوين هذا القطاع الذي نجده يضم:(١٠)

١- المؤسسة العامة للسينما، والتي تمثل العمود الفقري للقطاع العام.

٢- دائرة الإنتاج السينمائي في التلفزيون العربي السوري.

٣- قسم السينما في الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة.

٤- نقابة الفنانين.

وهذه الجهات الأربع أنتجت خلال الفترة حتى عام ١٩٩٦ تسعاً وثلاثين فيلماً روائياً طويلاً.

تقول الأرقام إن المؤسسة العامة للسينما قدمت خمساً وثلاثين فيلماً هي التي ستكون محور حديثنا ومحط الاهتمام، في حين قدمت كل جهة من الجهات الثلاث فيلماً واحد فقط، كما فعلت نقابة الفنانين التي قدمت فيلمها اليتيم «المطلوب رجل واحد» من إخراج جورج نصر، وكذلك الإدارة السياسية التي قدمت فيلم «حتى الرجل الأخير» لأمين البني، والتلفزيون الذي أنتج فيلم «الرجل» لفيصل الياسري وفيلم «التقرير» لهيثم حقي. ومما لاشك فيه أن هذه الحصيلة قليلة جداً على المستوى الرقمي الكمّي، ذلك مقارنة مع قطاعات وجهات أخرى، فنجد مثلاً:[١١]

- انتج القطاع الخاص في السينما السورية ١٧ فيلماً قبل إنتاج القطاع العام لأول أفلامه.

- أنتج القطاع الخاص في السينما السورية ٨٢ فيلماً منذ العام ١٩٦٧ - ١٩٩٥.

- أنتج القطاع العام للسينما السورية ٣٩ فيلماً منذ العام ١٩٦٧ - ١٩٩٥.

ونجد بموازاة ذلك:[١٢]

أنتج القطاع العام في السينما المصرية ١٥٣ فيلماً في الفترة ١٩٦٣ - ١٩٧٢.

وهذا التوقف أمام الأرقام والإحصائيات إنما هو لإعطاء صورة أولية حول الجانب الكمّي في الأرقام في الإنتاج السينمائي السوري، خصوصاً القطاع العام منه، والذي لابد من أخذه بعين الاعتبار عند توقفنا أمام موضوعات السينما السورية التي قدمت عبر هذه الأفلام.

كما يثير هذا الجانب قضايا تتعلق بالإنتاجية والمردودية في العملية السينمائية في سوريا حيث تتولى المؤسسة العامة للسينما كامل عملية الإنفاق في أغلب الأحيان، والتكاليف المتعلقة بإنتاج الفيلم، ومن ثم تتولى تسويقه داخلياً وخارجياً، وعرضه جماهيريا محليا، ضمن الصالات التابعة لها ضمن سلسلة «الكندي» في أهم المدن السورية، هل نسأل أنفسنا هنا حول سوية الأداء الاقتصادي الذي حققه فعل القطاع العام للسينما كمنتج؟

بمعنى آخر لقد استطاعت المؤسسة العامة للسينما أن تبني صورة السينما السورية، وأن تبلور وتنضج هذه الصناعة، وفتحت الطريق أمام أهم الإمكانيات في هذا الصدد، وحصدت الكثير من الجوائز في غير مهرجان عربي وعالمي، وحازت أفلام كثيرة إن لم نقل كلها على

نجاحات جماهيرية متميزة وواسعة، وتركت بصماتها الواضحة على المستوى العربي والعالمي.. إذن لماذا بقي الإنتاج قليلاً - كمياً - حيث لا يتجاوز ٣٥ فيلماً، خصوصاً أن هذه الأفلام التي قدمتها المؤسسة العامة للسينما استطاع ما عرض منها جماهيرياً أن يحقق نجاحات جماهيرية واسعة، فلقد استمرت عروض بعضها لأشهر طويلة (مثال فيلم رسائل شفهية لعبد اللطيف عبدالحميد..)، وبالتالي فإن الصناعة السينمائية تستطيع أن تكون صناعة رابحة، إذا ما تم إيلاء هذا الجانب الاهتمام اللازم، ولقد حققت المؤسسة في السنوات الأخيرة - تحديداً - نجاحات ملفتة، حيث لوحظت القدرة على استرداد رؤوس الأموال التي توظف في إنتاج الأفلام، بل واسترداد المزيد من الأرباح التي ستدعم مسيرة المؤسسة وتدفعها لرفع رصيدها من إنتاج الأفلام السنوي، الأمر الذي سيفرح الجميع لاشك.

ليست المحبة والاحترام والحرص، هي دوافع هذا الحديث فقط، وهي موجودة فعلاً، ولكن الأهم من ذلك كله، الجدارة، التي اتسمت بها وحققتها هذه الأفلام، والجدية التي نطقت بها، والتاريخية التي حملتها.

لقد تحدثنا عن الظروف والشروط التي لابد من توفرها لازدهار واستمرار الصناعة السينمائية، وأخذنا بالاعتبار المؤشرات والتطورات التي يمكن لها أن تترك بصماتها على مسيرة الإنتاج السينمائي، ولكن الرغبة تحدونا في أن يستطيع هذا القطاع، وخصوصاً المؤسسة العامة للسينما، إيجاد السبل الأكثر جدوى في زيادة الإنتاج السينمائي، بالشكل الذي يتناسب وحجم الإمكانيات والطاقات والمواهب، ويتناسب مع المكانة التي تحتلها هذه السينما اليوم.

نقول هذا ونحن نتفهم مدى الصعوبات الاقتصادية والظروف السياسية، وغير ذلك مما يتعلق بكون سوريا إحدى دول المواجهة في الصراع العربي - الصهيوني، والتي تعرضت وتتعرض للكثير من الضغوط والمعاناة بسبب ذلك. وما يتطلبه ذلك من إمكانيات لأجل تحقيق التوازن الاستراتيجي وبناء القدرة الذاتية والتحصين الدفاعي. وتواتر الإنتاج السينمائي خلال السنوات المتتالية يبين ذلك:

١٩٦٧	انتج	١ فيلم	١٩٨٢	انتج	١ فيلم
١٩٧٠	انتج	٢ فيلم	١٩٨٤	انتج	١ فيلم
١٩٧١	انتج	١ فيلم	١٩٨٥	انتج	٢ فيلم
١٩٧٢	انتج	٤ فيلم	١٩٨٨	انتج	١ فيلم
١٩٧٤	انتج	٦ فيلم	١٩٩٠	انتج	١ فيلم
١٩٧٥	انتج	١ فيلم	١٩٩١	انتج	٢ فيلم
١٩٧٧	انتج	٣ فيلم	١٩٩٢	انتج	١ فيلم
١٩٧٩	انتج	٣ فيلم	١٩٩٣	انتج	٣ فيلم
١٩٨٠	انتج	٢ فيلم	١٩٩٤	انتج	١ فيلم
١٩٨١	انتج	١ فيلم	١٩٩٥	انتج	٢ فيلم

واعتقد أنه على المرء أن يعود لاستذكار الظروف والأحداث المحلية والعربية والعالمية التي حصلت خلال هذه السنوات، خصوصاً سنوات الانقطاع عن الإنتاج، أو ما سبقها، وترك الأثر الذي نتحدث عنه.

نعود للتأكيد على أن وقفتنا هذه أمام الجانب الإحصائي الرقمي، حول الكم الإنتاجي السينمائي والذي يثير قضايا اقتصادية وإدارية في القطاع العام للسينما، إنما هي خطوة أولى لإثارة هذه الموضوعات التي لها خصوصياتها وحيثياتها التي لا يعرفها - ربما - إلاّ المعنيون بالأمر بشكل مباشر، وكذلك كتمهيد لما سنثيره من موضوعات فكرية ونظرية ومواقف اجتماعية واقتصادية وسياسية ورؤى وفلسفة قدمتها وحوتها هذه الأفلام.

البطل في السينما السورية

يحيل العنوان إلى اتجاهين حديثين، يلتقيان حيناً ويفترقان في أحايين أكثر، فهناك من جهة من يفهم مقولة البطل باعتباره تلك الشخصية التي تتمتع بميزات فوق بشرية، بالمستوى المادي

والمعنوي، أي سمات «هرقلية» فهو نصف إله ونصف بشر، يمتلك مقدرات أسطورية يفتقدها أقرانه وأنداده، خارق لا يستطيع أحد أن يجاريه، قوة وحصافة، شجاعة وبأساً، كما هو الشخص ذو الإنجازات الباهرة، الذي يمتلك العضلات القوية، والساعد الذي لا يفلّ، والقوة التي لا تهزم، هو القادر على استخدام السيف والعصا والقبضة، كما هو القادر على استخدام الأسلحة الفتاكة التي لا تنضب ذخيرتها، والتي تقدر دوماً على نثر الموت والدمار بوجه الأعداء، القادر على الانتصار في النهاية.

في الوقت ذاته يذهب اتجاه آخر إلى تبني مقولة البطل بوصفها دلالة على الشخصية المحورية التي يتلولب حولها النص الإبداعي، هنا هي الشخصية الإنسانية التي ينهمك النص الإبداعي في الكشف عنها وتعريتها، محاورتها، فضحها، وإضاءة همومها وآمالها وآلامها، تترع بالأحاسيس الإنسانية، وتقبع تحت وطأة واقعها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي أو تسبح فيه، تتواشج بعلاقات اجتماعية مختلفة مع من حولها، ليس بالضرورة أنها تمتلك مميزات خاصة (فوق بشرية) بل على العكس من ذلك، البطل هنا هو ذلك الإنسان، رجلا كان أم امرأة، صغيراً أو كبيراً ذاك الذي نجده بين صفوفنا، في واقعنا المعيش، هو نحن في واحد من تجليات تنويعاتنا الإنسانية المهنية أو العقلية.

هكذا إذن نستطيع أن نقبض على مفهومي البطل الهرقلي والمحوري، ونحاول فيما بعد متابعة ظهوراته في النص الإبداعي السينمائي السوري.

منذ زمن باتت السينما مجالاً إبداعياً يحقق جناحي المعادلة، المتعة والفائدة. وقد أخذت تحتل مكانتها اللائقة كفن سابع. ففي السينما ثمة حضور للمتعة البصرية والسمعية وثمة فائدة فكرية وثقافية ومعرفية، تتمازج فيما بينها لتقدم لنا النص الإبداعي بأبهى صوره.

صحيح أن مختلف فروع الفن والأدب من موسيقى وشعر وقصة ورواية وفن تشكيلي.. قد سبقت جميعها السينما حضوراً تاريخياً وإنجازاً حضارياً، وراكمت عبر آلاف السنين من عمر البشرية إرثها الهام والجميل، إلا أن السينما جاءت عند بدايات القرن العشرين لتصهر في بوتقتها من هذا وذاك وتلك، لتقدم نصوصاً إبداعية حافلة بالموسيقى والكلمة، بالشعر والقصة والرواية والفن التشكيلي بشكل بارز.

وإذا كان البعض يرى أن السينما قد حدّت من خيال القارىء وانطلاقته في عوالم الرؤى الجميلة والرائعة التي تولدها النصوص الإبداعية المكتوبة، إلا أن الصحيح تماماً هو أن السينما تشكل أحد الاقتراحات التي يقدمها مبدعون آخرون أيضاً «مخرج، ممثل، مونتير، مصور..إلخ»،

لتحويل النص الإبداعي المكتوب إلى صورة نابضة راعشة مليئة بنبض وإيقاع مختلف صنوف الفن، آنذاك يتحول النص الإبداعي السينمائي إلى قطعة حية، فيها الشخصيات من دم ولحم لها همومها وأوجاعها ودموعها التي نلامس حرارتها في لحظة، ونرقص لأفراحها وإيقاعها في لحظات أخرى، ننتصر بانتصاراتها، ونخفق بإخفاقها.

وإذا كان هذا الكلام صحيحاً، فمن المؤكد أنه ليس من نص سينمائي، ولا من سينما أساساً دونما بطل، في هذا المفهوم أو ذاك أو في كليهما على حد سواء.

وحتى ولو ذهبت بعض الأعمال السينمائية إلى منح بطولتها إلى كائنات غير بشرية مثل القرد العملاق في فيلم «كينغ كونغ» أو النحل والنمل والتمساح أو الكلب في سلسلة الأفلام المشهورة حوله، فإن البطل الإنسان كان يسجل حضوره اللازم والضروري والفاعل كي يستقيم العمل الإبداعي ويتم.

وهنا قبل المضي في حديثنا لابدّ من إيراد ملاحظتين لاغنى عنهما:

١- لقد نشأت السينما العربية، والسورية بالتالي، كفن وإبداع وصناعة في مرحلة تالية لنشوء السينما العالمية، وبقيت إلى حد كبير تراوح في موقع لاهث خلفها، واتخذتها في كثير من الأحيان قدوة أو مثالاً يحتذى، وذهب بعض المخرجين إلى حدّ إعادة صياغة بعض الأفلام العالمية بصيغ وأدوات عربية - والأمثلة كثيرة عربياً - وهذا ما يقودنا أحياناً إلى ملامسة بعض ملامح صورة البطل في السينما العالمية والعربية كتوطئة أو مقارنة لدخولنا في الحديث عند هذه النقطة أو تلك فيما يتعلق بالبطل في السينما السورية.

٢- لقد ظهرت السينما العربية، والسورية من ضمنها، بملامحها الأولى عند نهاية العقد الثاني من القرن العشرين، مسلحة بإمكانيات ضعيفة للغاية، فنياً وتقنياً، وكانت مجرد محاولات لمغامرين أوائل، وخضعت لتأثيرات السينما العالمية التي سبقتها بأشواط على صعد مختلفة، ولم تتمكن السينما العربية ولمدة أكثر من عقدين تاليين من رسم صورتها، وانتهاج خطها المستقل، حيث شهدت المراحل الأولى استقدام مخرجين وتقنيين عالميين من الخارج، عملوا على إنتاج وإخراج هذه الأفلام، في حين ذهب البعض من المريدين لتلقي دروس سريعة في هذا الفن الناشئ، وليعودوا محملين بأفكار وتصورات وإمكانات محدودة .. فقد سارت السينما العربية خطواتها البطيئة والمرتبكة وهي بين المحاولات الفردية ومحاولات تنظيم الصناعة السينمائية، حيث لم يكن دور الدولة يتعدى في مراحل تاريخية معينة كتلك، الإشراف والتوجيه والإرشاد والدعم، وأخذت السينما العربية بين هذا وذاك تحاول أن تبني صورتها.

وهنا نذكر أن السينما لم تقف كطقوس عرض عند النخبة المجتمعية كثيراً، إذ سرعان ما

وضعت في متناول الأوساط الشعبية، وأدرك باكراً مدى الأهمية والقدرة على الاستحواذ التي تمتلكها الشاشة السينمائية، فظهرت السينما كمصدر تجاري رابح من جهة، وكأداة هامة للتوجه إلى مختلف القطاعات من جهة أخرى، ومن هنا بدأت رحلة السينما، صناعة وفناً وتوجهاً أيديولوجياً بمضامينه الاجتماعية والسياسية والفكرية.

البطل الحقيقي*

الأبطال مصاغون تاريخياً في ذهن الناس، عبر التراث التاريخي والديني والاجتماعي والسياسي، ولكل فئات الشعب أبطالها، ولم ينتظر الجمهور كثيراً، ليرى الأبطال يحتلون مساحة الشاشة، هم كانوا بحاجة لذلك وصناع السينما لم يتأخروا كثيراً في إنجاز ذلك، لقد ذهبت السينما العالمية سريعاً نحو تصوير قصص الأبطال الواقعين والمصاغين في أذهان جمهورها، فمن «جان دارك» وصولاً إلى قصص الملوك والملكات أمثال: «انطوانيت» «وآل رومانوف» إلى أبطال الرياضة والحب والمغامرات «كازانوفا» وغيره دون أن نغفل بالطبع الأفلام التي تناولت شخصيات دينية كالنبي موسى في «الوصايا العشر» والسيد المسيح والحواريين في عدد كبير من أفلام بهذا الصدد. أما السينما العربية فقد أنجزت خلال مراحل زمنية مختلفة قصص وسير الأبطال المصاغين تاريخياً في ذهن الجمهور العربي فرأينا «خالد بن الوليد» و«صلاح الدين» و«الناصر صلاح الدين» و«جميلة بوحريد» و«عنتر فارس الصحراء» وأمثالهم.. والشخصيات التاريخية الدينية مثل «بلال مؤذن الرسول» و«رابعة العدوية» وغيرهم، دون أن ننسى فيلم «الرسالة» للمخرج العالمي السوري مصطفى العقاد، حول حياة نبي الإسلام وصحابته ورجالات قريش.

وهذا البحث عن بطل واقعي مأخوذ من إرث تاريخي أو ديني أو سياسي، ومصاغ ضمن نص سينمائي في السينما السورية يثير انتباهاً ذا نمط خاص، إذ لم تقدم السينما السورية على التوغل في تقديم نماذج، بل انها أعطت قولها في سياقات روائية فنية تضمنت ظهورات لشخصيات تاريخية حقيقة.

ففي فيلم «المغامرة» لمحمد شاهين ١٩٧٤ يظهر الخليفة العباسي المنتصر بالله، ووزيره العلقمي، وفي الوقت الذي لايشكل حضور الخليفة بعداً فعلياً دراميا واضحاً أكثر من الديكورات التي تحيط به، فإننا نجد في العلقمي شخصية فاعلة متآمرة وذات هواجس وطموحات ورغبات، تساهم في التعاطي مع الأعداء حينئذ (الروم) وتتواطأ معهم عبر مؤامرة دنيئة تفتح لهم أبواب المدينة العربية.

* نقصد بذلك البطل الذي وجد حقيقة في الواقع بتجربته الشخصية أو العامة، والتي استلهم منها المبدع موقفاً أو فصلاً من حياته أو سيرته الذاتية كاملة، سواء بإسقاطات معاصرة أم لا.

ورغم أن نموذج العلقمي كما ظهر في الفيلم هو نموذج القيادي الذي يتآمر على بلده ووطنه، إلا أن الفيلم صبّ اهتمامه على شخصية المملوك «جابر» الذي تساوي وفق أحلامه ورغباته مع إرادة العلقمي وكانت نهايته الفناء.

ولا يصر الفيلم على تبيان نهاية العلقمي، ولكن على نهاية المملوك «جابر» ونحن بالواقع نعرف نهاية الخليفة العباسي، كما نعرف أي نهاية آل إليها حال العلقمي.

في فيلم «كفر قاسم» لبرهان علوية ١٩٧٤، ثمة أبطال حقيقيون يقدمهم الفيلم بتنوعهم السياسي الأيديولوجي والوطني والمهني والاجتماعي، هنا سنرى من طراز العمال وأصحاب المقهى وسماسرة العمال، وسائقي السيارات والمختار، والطلاب والمعلمين، والباعة المتجولين من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك الناصريون والبعثيون والشيوعيون والقوميون، والانتهازيون واللامبالون والعملاء.. هذه التنويعات الفكرية والمهنية.. ذكوراً وإناثاً.. ستشكل فسيفساء قرية كفر قاسم التي ستتعرض لمجزرة رهيبة وسيوافينا الفيلم بقوائم بأسماء وأعمال الضحايا، ويوطد في أنفسنا المواقف تجاه هذا أو ذاك من الضحايا من نتفق معه أو نختلف.

وهؤلاء أبطال حقيقيون، نعم، ولكن تاريخيتهم تأتي من كونهم ذهبوا كضحايا في المجزرة الرهيبة، أو نجوا منها.

وفي فيلم «الليل» لمحمد ملص ١٩٩٢ فإن الأبطال التاريخيين أو الشخصيات التاريخية لا تمثل إلاّ حضوراً ضئيلاً بموازاة الشخصيات الدرامية التي يقدمها العمل، إذ نلحظ في الفيلم ظهوراً محدداً لشخصية من طراز الرئيس «شكري القوتلي» خلال إحدى زياراته لمواقع الجيش في المناطق الأمامية، وحرصه على طعام الجنود، وموضوعه الغش في مادة السمنة، وهي حادثة تاريخية حقيقية[١٣]، وكذلك ظهورات محددة لشخصية «حسني الزعيم» كمرافق للرئيس القوتلي، أو باعتباره جنرالاً وقائداً في مرحلة ما لسوريا.

ولا يستطيع المرء أن يتوقف كثيراً عند ظهورهما إلا في حدود دلالات هذا الظهور في مساحة العمل الإبداعي، فمقابل الطيبة والحرص التي يمثلها الرئيس القوتلي سنجد العنجهية والكبر التي يمثلها «الزعيم»، ولا يحتل أي منهما مساحة وافية من مساحات العمل.

هذا الأمر ينطبق على حضور الشخصيات التاريخية في فيلم «أحلام المدينة» لمحمد ملص ١٩٨٤ أيضاً. إذ ان حضور هذه الشخصيات يتم على خلفية الأحداث لا بمواجهتها، ولا نلمس

صورة هذا الحضور إلا بأثره، وسواء عند الناس أو الأحداث، فهناك من يلهج بأسماء هذه الشخصيات عند تسلمها السلطة، وهناك من يرفع صورها، ولكن لا حضور مباشر على مساحة الشاشة الفضية.

لا نستطيع أن نتحدث عن ظهور البطل الواقعي المصاغ في ذهن الناس أكثر من ذلك إذ لم تحفل السينما السورية بتقديم غير ذلك من نماذج للأبطال والشخصيات الواقعية، وربما يعود هذا لأسباب كثيرة يأتي في مقدمتها، أن بطل الحقيقة لا يسمح كثيراً بتحميل الدلالات، وبناء الخيالات إلا بحدود معينة، فذهب السينمائيون إلى خلق الأبطال المتخيلين، الدراميين، ليحملوهم مايريدون من دلالات ومقولات دون حرج أو حذر.

هذا من جانب، وفي جانب مواز فإن المبدعين السينمائين في سوريا، وجدوا المناخ الملائم لهم، الذي يسمح بتناول موضوعات من الحاضر الحار والمتفاعل ليتناولوا القضايا التي يريدون الحديث حولها، فلم يجدوا من مبرر مثلاً للفرار إلى التاريخ أو الماضي، لاستحضار شخصية ما، وإسقاط مقولاتها واحداثها على الحاضر، كما هي العادة، عند بعض المبدعين، الذين يرون في ذلك أحد الخيارات المتاحة أمامهم، ولكن السينمائي السوري في عمله للقطاع العام لم يجد نفسه مضطراً لذلك.

البطل الأدبي*

أما الذهاب نحو البحث عن البطل السينمائي «الإنسان» المصاغ أدبياً والمحمل بتوجهات ثقافية معرفية، فإنها ستضعنا أمام مراحل متعاقبة، لابد من التوقف عندها، وبحدود مراحل صناعة السينما في هذا القطر، أو ذاك، ولنستطيع أن نرى البطل في السينما السورية من خلال موقعه في السينما العربية ككل.

فمن هموم «سائق الشاحنة» ،ومعاونه وقضاياهما المختلفة، ورغبة كل منهما في الحياة الكريمة إلى هموم الناس ذوي التموضعات المهنية والفكرية المختلفة في ثلاثيتي العار ورجال تحت الشمس «معلم، فدائي، فلاح..» يمكننا أن نبدأ برصد صورة البطل في السينما السورية، ولكن الصورة الأولى التي سنتوقف عندها هي شخصية «أبو علي الفهد» بطل فيلم «الفهد» لنبيل المالح، هذا

* ونقصد بذلك البطل الذي تمت صياغته بشكل أدبي أو درامي، دون وجود متحقق له في الواقع والتاريخ، وهو بالتالي يتقاطع بتجربته مع نسق كبير من الناس الذي يلتقون معه في سمات التجربة، وربما يكون نموذجاً عنهم دون تحديد ملامح خاصة، بالاسم والشكل وساعة الميلاد، لذلك فهو على علاقة ما مع أبطال الواقع، وينم بتجربته عنهم.

البطل الفردي الذي يثور ضد سلطة الآغا، سليل الاستعمار ووريثه في النهب والاستغلال، حيث يجد أبو علي نفسه في مواجهة محتومة مع الدرك ورجال الآغا ولايسعه إلا أن يمضي في هذه المواجهة التي هي محكومة بالموت، لأن هذا هو قدر البطولة الفردية، وهكذا كان حين سيق أبو علي بعد مطاردات ومصارعات إلى حبل المشنقة، كدلالة حتمية على مصير البطولة الفردية، لكن الأمل كان يكمن في عيون الجموع التي شهدت موته، وربما هي تتهيأ لنهضتها القادمة التي لابد منها.

حاز «الفهد» فيلماً وبطلاً على نجاحات وشهرة جماهيرية ومهرجاناتية ومازال، رغم مضي عشرات السنوات على إنتاجه فقد وجد الجمهور في «أبو علي» صدى الذات ورغبتها، ولكن مع التحذير من الانزلاق في مهاوي الفردية في لحظات، والتبشير بالهبوب الجمعي للتمرد، والثورة التي لابد أن تأتي.

ولكن هذه الفردية لن تكون مذمومة بشكل تام، خصوصاً إذا استطاعت أن تشكل الشرارة الأولى لتفجير الثورة العارمة، ففي «المطلوب رجل واحد» لجورج نصر، يشكل التمرد الفردي لأحد الأبطال النواة والشرارة الأولى للتمرد حيث ستنخرط فعاليات القرية في المواجهة عند اللحظة الحاسمة، أن يبلغ التصادم ذروته، وتكشف الخديعة والمؤامرة عن حقيقتها.

وبموازاة ذلك ثمة نزعات فردية قدمتها السينما السورية، ولكن بصورتها الانتهازية التآمرية التي تهدر الحلم الحقيقي والوطن كما فعل «جابر» في «المغامرة» لمحمد شاهين، حيث باع الوطن والأمانة سعياً وراء مطامح وشهوات وطموحات شخصية، ذهب كل ذلك هدراً، وقُطعت رأسه الواهمة.

ينكسر البطل ويتهاوى في قبضة الكحول والعبث في «الاتجاه المعاكس» لمروان حداد، لأنه يرى في هزيمة حزيران نهاية المطاف في الوقت الذي ينتهج الصديق «بسام لطفي» دوراً فعالاً يمارسه... سنلاحظ كيف قدم المخرج مروان حداد الاختلاف بين طبيعتي الشخصيتين، فالبطل المكسور لا يستطيع حتى التواصل مع الحبيبة أو الأقارب أو الأصدقاء، تلفّه العزلة ويكويه الاغتراب، في حين يستطيع البطل الآخر أن يتواصل مع الناس، أهل، أصدقاء، حبيبة، فيستطيع أن يحب وأن يضحك وأن يستشهد بكل التفاؤل والقدرة على الفعل.

ويقطع البطل في «القلعة الخامسة» لبلال صابوني رحلة الاستكشاف من الجهل إلى المعرفة، من البراءة إلى النضج، من العفوية إلى التبلور، عبر حادثة اعتقاله بطريق الخطأ بدلاً عن مناضل سياسي، بسبب تشابه الأسماء.

ولكن الرحلة التي يقطعها البطل في «حبيبتي يا حب التوت» لمروان حداد تأتي بشكل مغاير تماماً، فهي رحلة من النقاء إلى القذارة، من القيم النبيلة والثورية إلى الانتهازية، هي تحولات القيم إذ تتغير الظروف الموضوعية التي يشهدها هذا الرجل، فيتخلى عن قيمة وأعرافه وتقاليده، وينسى أهله وناسه تحت وطأة المغريات.

إذن بين البطل الفرد وتحولاته، بين قيمه الإيجابية والسلبية، خاضت السينما السورية في هذه المسافة لتنبش في مجموعة المفاهيم التي تفصح عن الإنسان، موقعه في مجتمعه، وارتباطه أو انفكاكه عنه، وفي هذه المسافة ثمة دراسة للشروط الذاتية والموضوعية الفاعلة في بنية هذا البطل، وموقفه الذاتي الاجتماعي والطبقي، ومن ثم السياسي الوطني، فقدمت السينما من خلال ذلك مقولات تذهب عميقاً في الفكر والفلسفة وعلم الاجتماع والوطن والسياسة.

البطل المقهور هو صورة أخرى قدمتها السينما السورية، ونوعت عليها عبر العديد من الأفلام فالقهر يحيط بالبطل الطفل في «أحلام المدينة» لمحمد ملص، وهاهو يشهد احتفالات الوحدة المصرية السورية معصوب الرأس، حزين الملامح، والفرحة العارمة بالوحدة لاتستطيع أن تنسينا التداعي الذي يعصف بعوالم هذا الطفل ديب (باسل الأبيض)، والقهر الذي تلاقيه أمه، والرجل الضرير ،وكثير من شخصيات الفيلم.

أما في «ليالي ابن آوى» لعبد اللطيف عبدالحميد، فالقهر يحيق بمجموع الأبطال، ويذهب بكل فعلها سدى حيث تنهار الأسرة، ويذهب أبناؤها في تشتت مريع، تتعدد مستويات القهر وتتراكب في هذا الفيلم، إذ هو في أحد وجوهه سيرة انهيار أسرة وتداعيها، أمام العواصف التي تطيح بها، فالأب، رب الأسرة، رجل طافح بالقهر على كثير من المستويات، فهو العسكري السابق الذي لم يحقق نصراً، ويستعد للحرب الجديدة بطريقة كريكاتورية، وهو الفلاح الذي لا يجد بدأ في لحظة سوى تهشيم محصوله تحت قدميه عندما يقهره السعر الإذاعي لمحصول البندورة، وهو الأب الذي ينسرب الأبناء والابنة والزوجة من بين أصابعه، وهو الذي يفشل في إطلاق صافرة واحدة، تبعد بنات آوى، وستفشل كل محاولاته الاصطناعية. الأب في هذا الفيلم، بطل مقهور بامتياز، وسنرى في باقي أفراد الأسرة، والأسرة ككل، نماذج مشابهة أيضاً. وكذلك الأمر في «الطحالب» لريمون بطرس حيث يرى البطل عنده انهيار الأسرة بتقاتل الأخوين، واتهام المرأة الطيبة، والعجز عن فعل أي شيء، بموازاة التداعي الذي يراه، وعندما يهرب مع الحبيبة تقهره الجلطة، في ذات الوقت الذي تبقى فيه شقيقته تحت وطء واقعها القهري أيضاً، ويبقى العاصي، وتبقى النواعير تطلق أنينها المفجوع.

وكذلك الأمر في «رسائل شفهية» لعبد اللطيف عبد الحميد إذ يتراكب القهر الاجتماعي لأبطاله

مع القهر الجسدي (الأنف الطويل) ويتم توارث القهر حتى للأجيال اللاحقة. لاحظ أن أبناء إسماعيل أخذوا الأنف الطويل عن أبيهم، فهو وإن تزوج ممن يحب إلا أن حبيبته بقيت تحنّ لغيره، وزرع هو قهره في الأبناء، والجميع في هذا الفيلم يلفّهم القهر في المبتدأ والخاتمة.

صورة أخرى للقهر نراها في «الليل» لمحمد ملص سواء في الأب الذي مضى مقهوراً مهزوماً، أو في ذاكرة الابن الذي يستحضر والده المقهور، وكذلك الأم.

عند نبيل المالح في «الكومبارس» يشكل القهر ظاهرة طافحة عند الحبيب والحبيبة ورغم اجتماعهما إلا أن القهر يعصف بهما في هذا المكان المنعزل ويهزمهما، انه القهر الكامن بداخلهما وفيما حولهما والذي لايستطيعان في مواجهته فعل أي شيء سوى الانصياع، أو ربما الخضوع بدرجة أدق.

ويمتد القهر في أفلام أخرى للمؤسسة العامة للسينما في «شيء ما يحترق» لغسان شميط و«صهيل الجهات» لماهر كدو و«آه يابحر» لمحمد شاهين و«اللجاة» لرياض شيا وكذلك «صعود المطر» لعبد اللطيف عبدالحميد.

هذه الأفلام جميعاً تقدم تنويعات مختلفة على وتر القهر الذي يعيشه الأبطال رجالاً ونساء ،كباراً وصغاراً، وهو قهرنا في مختلف الصور.

ففي «شيء ما يحترق» لغسان شميط نشهد معاناة الأسر التي اضطرت إلى النزوح عن الجولان المحتل بسبب العدوان الصهيوني والاحتلال الذي وقع في عام ١٩٦٧، ومن خلال الواقع المعيش الذي يظهر على مساحة الشاشة والذي سعى إلى التشابه مع الواقع، لناحية بؤس المسكن وتدني مستوى الحياة الاقتصادية، الفقر، وانعدام الحماية والأمان، بفقدان البيت/الوطن، نستطيع أن نقبض على دلالة القهر الذي ينجم عن العدوان والاحتلال، وما يؤدي إليه ذلك من تداعيات وانهيارات في الأسرة :هدم البيت، موت الأب، قتل الابن،.. خصوصاً إذا تواكب ذلك مع قهر داخلي (هجوم الشرطة، لصوصية الخال، وهدم المسكن الجديد...)، عند غسان شميط يتراكب القهر وتتعدد مستوياته، فالعدوان إذ يقهر، سيؤسس المناخ الملائم لتوالد أنماط مختلفة من القهر، وحتى علاقة الحب التي كان يمكن لها أن تكون نبتة جميلة وسط هذا الخراب، كان لابد لها من أن تسحق.

ويتوقف ماهر كدو، في «صهيل الجهات»، عند واحدة من أهم العقد الاجتماعية التي تقهر المجتمع، وتعصف بأفراده ألا وهي موضوع الثأر الذي سيعصف بكل شيء ا(الإنسان، المشاعر، الحب، القيم).

أما قهر الطبيعة/ البحر فيبدو راسخاً عند محمد شاهين في «آه يا بحر» هذا البحر الذي لن يصغى لنداءات وتوسلات الأم، إذ البحر أخذ زوجها، وهي جزعة جداً من أن يعود مرة أخرى لأخذ ابنها، هذا دون أن ينسى هذا العمل أن يزاوج قهر الطبيعة مع قهر الإنسان للإنسان، خصوصاً في مشهد بحري عاصف يلهج برغبة القتل، ورغبة النجاة عند كل من بطلي الفيلم.

ولكن الطبيعة القاسية لم تكن أقسى من قلوب الناس الذي حكموا على بطلة «اللجاة» لرياض شيا بالموت بسبب علاقة حب، الناس، القيم، التقاليد، هم هنا حملة القهر للإنسان ولمشاعره وعواطفه، ولن تنفع المحاولات، والهروب في الإفلات من حكم الموت والذي يقع.

عند عبد اللطيف عبدالحميد في «صعود المطر» رؤية أخرى للقهر الذي يعيشه بطله «صباح»، الذي أدى دوره ببراعة الفنان تيسير إدريس، ونال جائزة أحسن ممثل في مهرجان دمشق السينمائي عام «١٩٩٥».

القهر الذي يعيشه الكاتب صباح إذاً قهر متعدد الاتجاهات، مختلف الصور والأنماط، ثمة قهر اجتماعي يحياه هو شخصياً، على الأقل من خلال العلاقات الاجتماعية المقطوعة بينه وبين زوجته الحالية التي لا تواصل معها، وحبيبته البعيدة عنه رغم جيرتها له، وزوجته السابقة التي طلقها لأنه يحبها - حسب تعبيره في الفيلم - وكذلك من خلال قتل الحبيبين والحب في العلاقة الشفافة التي تعيش طقوسها على سطح البناية المجاورة تحت نافذته.

الشكل الآخر الذي نراه، هو القهر الاقتصادي، الذي يذلّ الكاتب، إنه يأخذ طعامه ودخانه و... الخ من جيرانه، وثمة مجال لانعدام حرية التعبير، الذي يواجهه، تارة بابتداع شخصية خيالية وتارة بالتهكم من الواقع بالمرارة فيه، وأخرى «بمارش الثورة» الذي يودّ لها أن تندلع.

أمام قسوة الواقع وقهره للبطل، نرى أن السينما حاولت أن تقدم، نماذج مختلفة من البطل المقهور، وسبل مختلفة أيضاً من النهايات، فثمة من يسقط، وثمة من يتمرد، والبطل هنا في سقوطه يؤشر إلى حجم الفاجعة التي يحملها الواقع ضده، وفي تمرده يؤشر إلى الأمل الذي لايزال يبرق ببعض ملامحه، في ثنايا هذه الصورة القاتمة.

نموذج آخر من البطل قدمته السينما السورية خلال مشوارها، هذا البطل الذي لا يتحدد بمواصفات مهنية أو عقلية محددة، بل يتنوع ويختلف من عمل إلى آخر، ولكن تجربته دوماً، تفعل دور الفاضح لتشابك العلاقات، وواقع المحيط، فالرجال الثلاثة الذاهبون إلى حتفهم في «رجال في الشمس» لتوفيق صالح يقدمون من خلال سير حياتهم المختلفة وقصصهم المتنوعة ومنابتهم القادمة من غير مكان، يقدمون رصداً لحياة الفلسطيني المشرد، المنفي، المعذب. وكما تكشف نهايتهم عن فشل الحل الفردي، الذي يسعى كل منهم إليه، في التخلص من حياة الفقر والعذاب،

عبر الهروب إلى بلاد المال والعمل والرفاه، فإن حياتهم تكشف ملابسات القضية الفلسطينية، وتقدمها في قالب فني رفيع المستوى.

كذلك الأمر بالنسبة لأبطال «السكين» لخالد حمادة، وإن كان هذا الفيلم يضيف إلى ما فعله أبطال «المخدوعون» جانباً من مواجهة مع الجندي المحتل، وصراعاً معه وقتله بالسكين.

ويدور محور فيلم «الأبطال يولدون مرتين» لصلاح دهني أيضاً في فلك المواجهة بين الفلسطينيين والمحتل بإيقاع آخر عبر أبطال فيلمه الذين يساهمون في الكشف عن الواقع الحياتي الذي يرزحون تحت ثقله.

هذا في حين تكشف بطلة «المصيدة» لوديع يوسف، عن حقيقة المجتمع الاستهلاكي الذي يهدر كثيراً من القيم النبيلة، يزيّف الحقائق ويشوّه الجمال، فمنذ أن خرجت البطلة من حارتها الشعبية بعد سقوط والدها وأسرتها في قبضة الموات والعجز والفقر وقلة الحيلة، كان عليها أن تكتشف عالماً آخر بعيداً عن الطيبة والنقاء، مليئاً بالفساد والاستهلاك.

أما البيروقراطية عدوة التطور والإبداع فيصطدم معها بطل «وقائع العام المقبل» لسمير ذكرى اثر عودته محملاً بطموحات كبيرة وبأحلام ورؤى، يكون للواقع البيروقراطي الفاسد رأي ودور آخر بصددها.

هكذا نجد أن كثيراً من أبطال السينما السورية مارسوا دورهم الكاشف والمعرّي لنقائص الواقع الفجة وفضائحه المريعة، كما في كشف حقيقة دواخل النماذج التي قدموها، فالطبيب البرجوازي الصغير في «وجه آخر للحب» لمحمد شاهين، سيتذبذب بين علاقتي حب، وسينغمس وراء نزعاته الرخيصة نحو العلاقة الأخرى التي تبهره بأجوائها وسلوكياتها وتصرفاتها، ليجد نفسه في المطاف الأخير، متهماً بجريمة قتل، فيما الحبيبة، النقية، دوماً بانتظاره، ثمة غشاوة ما تطبق على عينيه فلا يرى إلا أوهامه، ولا يستفيق إلا عندما يصطدم رأسه بجدار الواقع القاسي.

فضح البرجوازية هذا يتم أيضاً من خلال فيلم «السيد التقدمي» لنبيل المالح الذي عمل فيما بعد على فضح الإقطاعية من خلال «بقايا صور» حليف الدرك، ووريث الاستعمار، والأساس الاجتماعي للبرجوازية في مراحل تاريخية لاحقة، ضمن رؤية تاريخية يحاول دوماً أن يقدمها نبيل المالح خلال مجموعة أفلامه هذه.

وتنطلق تاريخيتها من رصانتها أولاً وجديتها وإبداعيتها الخلاقة التي عبرت عن نفسها بمجموعة من الجوائز عن كثير من أفلامه بدءاً من «الفهد» مروراً بـ «بقايا صور» وصولاً إلى «الكومبارس» آخر أفلامه حتى الآن وما بين ذلك كثير، وهو يستحق هذا لاشك.

ويلعب «حادثة النصف متر» لسمير ذكرى، لعبته المبدعة في الكشف والفضح والتعرية لشخصية الموظف الصغير، الذي يقبع بين رحى الأحلام والطموحات، ورحى الواقع والحياة، وما بينهما، ومن خلال دورانهما الطاحن نستكشف حقيقة وعوالم هذا البطل الموظف الصغير، وشريحته التي يمثلها من ورائه.

أما سيدة الأعمال في «قتل عن طريق التسلسل» لمحمد شاهين فماهي إلا مدخل لإضاءة عالم رجال الأعمال والقبضات الفولاذية التي تتحكم بمصير هذا العالم، ولا تتوانى عن الفتك بمن يحاول أن يشذ عن قوانين هذا العالم القاسي.

وبموازاة هذه السيدة ثمة حضور لبطل إيجابي، هو ابنتها في هذا الفيلم، إذ تتشبث بالوطن والقيم والأصالة والنبل، وتحاول استعادة والدتها إلى هذا العالم، ولكن الذي حصل كان شوّه ما تبقى، وأبرم حكمه بالموت على الأم، وهو ما كان.

إذن فإن السينما السورية قد عنيت كثيراً بتقديم النماذج المختلفة من الأبطال، أبطال الواقع والمخيلة دون انفكاك عن هموم الإنسان وقضاياه، ودونما هروب وابتعاد نحو اللامبالاة والعبثية.

لقد ظهر البطل في السينما السورية، بطلاً يحمل همومه وقضاياه، يضيىء ويكشف عالمه، وواقعه، هناك الكثير من التجوال في تلافيف هذه الشخصية والرصد في كثير من الأحوال لتطوراتها، وجدل العلاقة بين الذات والغير والواقع، وتبرير الانتقالات والتحولات التي تحصل في هذه الشخصية أو فيما حولها.

لقد مثل البطل في هذه السينما، مسبراً معرفياً وحاملاً لرؤى وفلسفة مبدعة، كما حمل على عاتقه صليبه وسار في طريق الجلجلة، ودفع ثمن تجاربه، ودونما تردد.

المرأة في السينما السورية

هل أخذت المرأة حيزها من اهتمام السينما السورية؟

ربما يبدو هذا السؤال التحريضي مهماً لدرجة كبيرة، فالسينما السورية في قطاعها العام، والتي سبق أن قلنا إن همومها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية، هي اللولب الذي دارت حوله، تستنفر هذا السؤال لتبيان المدى الذي ذهبت إليه في بحث واقع وهموم المرأة، وتجلياتها في واقع تاريخي واجتماعي محدد، وضمن سياق مازال يمور بالكثير من التفاعلات المنتجة.

إن البحث في واقع المرأة في السينما السورية اقتضى منا وللأهمية أن نفرد مجالاً خاصاً للبحث في قضايا الأم وصورتها، كما تبدت في هذه السينما، ومن ثم النظر إلى واقع المرأة باختلاف تموضعها الاجتماعي والمهني، وما هذا التقسيم إلا لأن المجتمع العربي عموماً - والسوري بشكل خاص - ينظر إلى الأم كأقنوم له من الخصوصية ما له.

فالأم، هي واحدة من أكثر القيم خلوداً ورسوخاً في ذهن الإنسان، وهي تحتل المكانة الأولى في وجدان وقيم الإنسان، ولها حضورها في حياة وإبداع البشر حيثما كانوا، وحيثما ذهبوا.

والأم هي المقولة التي لا يستطيع المرء أن يفيها حقها، ولكن الإبداع، وتحديداً السينما، ليس المطلوب منها الوقوف للتغني بهذه الموضوعة، بمقدار تناولها، ووضعها في سياق المجتمع والإنسان والفكر والموقف.

وتثير رؤية الأم في السينما موضوعة الوعي السائد الذي يرى الأم ذات حضور هامشي الفاعلية في حضور الأب وبموازاته وتعميق حضورها وتعظيمه في غياب الأب، حينذاك لا ينكفىء عن تقديم الأم المضحية، الصابرة، الصامدة، وهذه مسألة مثيرة حقاً.

لنلاحظ مثلاً أن الأم في «اليازرلي» لقيس الزبيدي هي الشاهد الوحيد على بقايا الأسرة، فقد غُيّب الأب في رحلة لا نعلم مطالها، حياة أم موت، وذهبت الابنة وبقي الابن الأكبر وهو طفل يناضل لإعالة أسرته، هذه الأسرة التي دلالاتها الوحيدة الباقية هي الأم الصابرة المتصابرة.

وهو ذات الدور بصيغة أخرى الذي تمثله أم أسعد في «كفر قاسم» لبرهان علوية. إنها في رسالتها الإذاعية لابنها تؤكد حضور الابن والزوج والأسرة والتمسك بهذا البقاء في كفر قاسم، ولكنها هنا تعمل وتجني لنفسها لتبقى، في حين أن العدو يعد العدة للإجهاز عليها كواحدة من دلالات البقية الباقية من أسرتها.

الأم هنا، وفي ضوء غياب الزوج وبعض أفراد الأسرة، شاهد البقاء على هذه الأسرة، انها الدليل الوحيد المتبقي الذي كوّن وأنجب هذه الأسرة.

في حين أن الأم في «الاتجاه المعاكس» وبحضور الأب، والحضور القوي والفاعل للابن، لا تمثل إلا حضوراً هامشياً، يستقبل الزوار، ويجيب بحدود قليلة عن الأسئلة، إنه الحضور الهامشي إذا حضر الآخرون من زوج، وأب، وأبناء.

وهو ذات الحضور الملتبس في «الأحمر والأبيض والأسود» لبشير صافيه، إذ ثمة أم تسعى لزوج جديد تجدد من خلاله شبابها، وثمة أم تحنو على أطفالها، ولكن حضورهما معاً لا يشكل

حضوراً مباشراً وفعالاً، حتى لو غـاب الزوج، فثمة حضور لذكر - الابن - حتى لو صغرت السن به.

وكذلك الأمر في «المصيدة» لوديع يوسف حيث حضور الأم حضور هـامشي فـي حدود المتطلبات وتبيان العجز، وتنبري الابنة - الوريث الشرعي للأب - في النهوض بعبء إقامة أود الأسرة فكأن الأم هنا محكومة بالعجز عن الفعل دوماً.

ولا يأبه أسامة محمد في «نجوم النهار» حتى بموضوعة تعريفنا بالأم، التي نراها في مشاهد متفرقة بعيدة عنا، ولا حضور و لا فاعلية لها، تماماً بما ينسجم مع المجتمع الذكوري الذي نسجه أسامة محمد في هذا الفيلم، المجتمع الذي حفظنا منه فقط أسماء الاخوة وأبناء العم الذكور، ورأينا حركتهم على مساحة الشاشة والفيلم، دونما أية فاعلية للأم.

وهذه الأم العاجزة عن الفعل سنراها في «أحلام المدينة» لمحمد ملص في حضور ابنها الطفل ديب، الذي سيضربها في أحد مشاهد هذا الفيلم، وهي التي حركت نوازعها صديقة عمل للزواج الخائب من رجل مستغل، والمثير أن هذا الطفل سيقوم بدور الحامي لها، وهو العاجز أصلاً عن مواجهة قهر الحياة فلا يجد سوى أن يرطم رأسه بالجدار الخشبي الصلد، ويسيل دمه في واحد من أروع مشاهد السينما السورية والعربية على السواء.

إن الخراف المتوارية أو الحبيسة خلف الجدار، لعلها هو، و أمه، وشقيقه في دار الأيتام، وهذا الارتطام النازف لعله نزوعه المرّ نحو الحماية والقدرة والفعل.

وهذا الحضور العاجز للأم حتى في غياب الزوج، هو على ما اعتقد، أحد خروجات السينما السورية على نسق السينما العربية التي اعتادت تقديم الحضور القوي للأم في غياب الزوج.

إذ سنرى أن الأم في «الطحالب» لريمون بطرس عاجزة عن الحصول عن حقوقها، وتلهج بالدعاء المرّ والحار عندما يستطيع القانون أن يلفق لها تهمة الدعارة الكاذبة، هي عاجزة بالواقع، ويعجز القانون عن استحصال حقوقها.

كذلك الأم في «الليل» لمحمد ملص الذي بدا حضورها حضوراً حاراً بالذاكرة، حاراً بالنظرات والإحساس والموقف، ولكنه الحضور العاجز المستكين بالفعل والواقع، هو حضورها المستجيب لإرادة الأب في التزويج دون إرادة أو رغبة أو حتى رأي منها، وحضور دون فعل في حضور الزوج أو غيابه، والطفل/ ابنه له الحضور الأكبر في كل الحالات.

ولن يغير صراخ الأم وتمزيقها لثيابها شيئاً من حضورها كما ظهر في «شيء ما يحترق» لغسان شميط فهو الحضور المرافق، الحضور «الكومبارس» غير الفاعل والبطولي، انه الحضور الرديف الذي لايستطيع أن يمنع موت الأب، وقتل الابن، وانهيار الحلم والأسرة والبيت.

في حين أن حضور الأم في «آه يا بحر» لمحمد شاهين هو حضور الذاكرة والتوسلات والتحصينات العاجزة، حضور الأم التي استسلمت لغياب زوجها، وترجو ألا يغيب ابنها، إنها تحمل ذاكرة الزوج وحضوره، وتعمل للحفاظ على الابن ورجاء ألا يغيب بالدعوات والتوسلات.

ويقدم «صعود المطر» لعبد اللطيف عبدالحميد نماذج من الأم السلبية، ذات الحضور الهشّ، خصوصاً في فيض التحولات التي يقدمها الفيلم، فثمة أم تخجل ابنتها، عندما تصرخ بوجه الابنة «فضحتونا» إذ تضبطها ترقص لزوجها، طليقها، أم من هذا الطراز يتمثل حضورها بكونها جزء من ذاكرة الزوج، وأثراً من آثاره، يعود إليها لحظة إخفاق وانكسار وتوحّد.

وثمة حضور للأم (الزوجة الحالية) باعتبارها مدافعة عن رغبة أبنائها وسلوكياتهم في ذات الوقت الذي تعيش فيه انفصاماً حاداً عن الأب الذي يساكنها أكثر مما يعيش معها.

إنها الأم التي تنام أكثر مما تصحو.. التي تبرر أكثر مما تربي، هذا الحضور السلبي سبق أن قدمه بلال صابوني في فيلم «عود النعنع» أحد أفلام ثلاثية «العار» فهي الأم المريضة التي تسعى الابنة لجلب الدواء لها، وتموت الابنة في سبيل استنقاذ الأم من براثن الموت دون جدوى للاثنتين.

نقول هذا دون أن ننسى الدور الفاعل والإيجابي للأم في سياق آخر قدمته السينما السورية، فالأم الزوجة في «الفهد» لنبيل المالح، تحفظ البيت وتربي الابن «علي» على حب والده، ولا تتوانى عن صعود الجبل مع الزوج والقتال إلى جانبه ضد رجال الدرك ،ومنحه ساعات الحب والمتعة في الجبال، وحيثما يكون، هنا الأم هي المرأة القوية المدافعة الصابرة المعطاءة.

في حين يبقى نموذج فذّ قدمته السينما السورية للأم وهو هنا نموذج الأم في فيلم «ليالي ابن آوى» حيث اخترق عبداللطيف عبد الحميد الوعي السائد وقدم الأم القوية بصمت، الأم التي هي الملاط الماسك للأسرة، إنها القوية في ضعفها، ذات الضجيج العالي بصمتها، هي التي تطرد أبناء آوى بصفيرها (ومن المثير أن لا أحد يجيد الصفير سواها)، وهي التي تتواجد بقوة، في حال وجود زوجها، هي التي تعمل في البيت، والحقل، وتحضّر كل شيء، وتر عى كل شيء، تهذّب وتشذّب كل تشرذم في حياة الأسرة، وفي حين يبدو الأب في صدارة الصورة، فإن الأم هي القوة الحقيقية الكامنة، إنها النظام الأخلاقي الحقيقي في الأسرة، إذ تطرد الابنة التي حملت سفاحاً، وهي النظام الاقتصادي والحقيقي فهي التي تزرع وتحضر المؤونة، وهي النظام الدفاعي الحقيقي، الذي يطرد بنات آوى بصفيرها، وهي التي تحفر خنادق الدفاع حول البيت عندما تشتعل الحرب.. إنها ببسيط العبارة.. كل شيء.. التي بموتها ينتهي كل شيء، حيث تنهار الأسرة، ويبدأ حتى الفيلم بلملمة أوراقه والاختتام.

هذا النموذج سنرى عظمته بموازاة نماذج الأمهات التي قدمها «رسائل شفهية» لعبد اللطيف عبدالحميد أيضا، حيث الأم التي تنتظر حضور زوجها من غيابه في الجبهة لتثير صخباً وضجيجاً، وتلعن وتشتم. و«أبو العمر» هي نموذج الأم ذات الضجيج العالي والفعل القليل، هذه الأم ذات الضجيج كما قلنا، سنرى بموازاتها أم إسماعيل المستكينة التي لا تجد في مواجهة تصرفات ابنها إسماعيل إلاّ استحضار ذكرى زوجها، في مسعى لردع ابنها فلا تفتأ من ترداد «الله يرحمو بيك، لو كان عايش ما كنت عملت هيك»!...» انها تستنجد بذكرى الوالد الغائب، ربما لتستقوي به على ابنها الخارج عن إرادتها ورغباتها.

هذه الأم عاجزة أيضاً ومحرومة، ولا تستطيع أن تفعل دوراً لها، وسنراها عاجزة تماماً حتى في غياب زوجها.

كذلك الأمر في نموذج الجدة التي تحاول أن تمنع حفيدتها من ارتداء اللباس غير المحتشم دون جدوى، ولكنها ستندفع مع زوجها للدخول إلى البيت الزوجي الذي سينفجر عما قليل.

ويقدم «حب للحياة» لبشير صافيه صورة أخرى للأم التي تترك ابنتها لتذهب إلى حال آخر، ينجيها من حالة الفقر والتعب، وسنلاحظ أنها تعود لاسترجاع ابنتها إلى عالمها، بعد أن مضى الزوج مقهوراً بالمرض والتعب والفقر وقلة الحيلة، إنها صورة لم تعطي انطباعاً سلبياً حولها بسبب من أنانيتها حيناً، دون أن يعنى الفيلم بتثبيت المبررات التي ما تفتأ هي بتقديمها، دون جدوى عند الابنة على الأقل.

وهكذا نجد أن السينما السورية قدمت الأم بصور متعددة في حدود الإبداع السينمائي الذي أنجزته دون الغوص في تفاصيل حياتية كثيرة، وفي تفاصيل فلسفية سواء على مستوى علاقة هذه الأم بأولادها وبناتها أو زوجها أو ذاتها إلا بحدود ضيقة جداً، خاصة خلال رحلتها الاستكشافية لذاتها كإنسان ذي عواطف ومشاعر لم تمت بعد، كما في المشاهد ذات الصلة في فيلم «أحلام المدينة» عندما تبدأ الأم بتحسس أنوثتها والتي لاتلبث أن تعلن توبتها عن هذه الخطيئة وكذلك إحدى الأمهات في «أحمر أبيض أسود» وفي الحالتين يبدو كأن في الأمر هذا خطيئة، وهذه مسألة ملفتة، إذ ان المشاهد سيجد نفسه في جفوة تجاه (أم ديب) عندما ولجت مساحة تحسس أنوثتها، وتجاه الأم في «الأحمر والأبيض والأسود»، وهي تتزوج مرة أخرى، كذلك الأمر في الأم التي ظهرت في «حب للحياة» وكأن هذه الأفلام تدفع المشاهد إلى اتخاذ هذا الموقف بشكل صريح.

بعد هذه الجولة في عالم الأم كما حاولت أن تقدمها السينما السورية يمكننا أن نلج عالم المرأة عموماً، بحثاً على الرؤى والمواقف التي صاغتها السينما السورية.

فالمرأة، نصف المجتمع كماً، ولكنها المجتمع كله فعلاً، وفاعلية، إذ يستطيع البعض أن يذهب للقول ان وراء كل عظيم امرأة، فيجد أن كل الفاعلية والإنتاجية التي يحققها المجتمع واحدة من ثمار دور المرأة، ويستطيع آخرون أن يذهبوا لاتهام المرأة بأنها وراء الجرائم، والإحباطات، والانكسارات، والخيبات التي تحيق بالمجتمع، وهي عند هذا وذاك على السواء، تمتد بقدرتها وتأثيرها على مدى مساحة المجتمع.

المرأة كما الرجل هي المجتمع ككل، طاقة وفعلاً وحيوية، تاريخاً وحاضراً ومستقبلاً، أملاً وهزائم، وصبوات نحو النهوض، ولم تكن السينما السورية بعيدة عن هذه النظرة إذ قدمت على الدوام حضوراً متنوعاً وغنياً للمرأة عبر العديد من إبداعاتها.

فالزوجة القوية المصابرة الصابرة، سنراها في فيلم «الفهد» لنبيل المالح، التي سلاحها حيناً الجسد الذي تبذله لزوجها، تعيد توازنه الجسدي والروحي، والساعد الذي تمسك به البندقية وتطلق النيران ضد رجال الدرك، وحيناً هو دموعها التي تبذلها سخية مرفقة بدعواتها الحارة، لأجل سلامته وانتصاره، تدخل السجن وتتعرض للتعذيب ولا تبيع زوجها، على الأقل كما فعل أصدقاؤه وخاله.

وفي «وجه آخر للحب» لمحمد شاهين ثمة نموذجان مختلفان للمرأة، المرضة الحبيبة المحبة الصادقة والنظيفة، الصامتة والصابرة، والحبيبة الأخرى المليئة بالوهم والمتوهم.

الأولى تنتظره على رصيف الطهارة والنقاء، والأخرى تجذبه إلى رصيف العبث والفوضى والضياع والفقد، كذلك سنجد نموذجين للمرأة في «اليازرلي» لقيس الزبيدي ينوسان بين الطيبة والنقاء والضياع والفقد، بل هي نماذج متعددة لها خصوصياتها. سواء الأم الصابرة أو الابنة التي تسعى إلى الهروب للحصول على مستقبل خاص بها أو المرأة المغرية، التي تغوي «اليازرلي» وتقوده إلى السجن وغير ذلك.

في «المغامرة» لمحمد شاهين تحضر المرأة كجارية، إحداهما «شمس النهار» يتحقق حضورها بتواصلها مع رجلها بالامتلاك والأخرى «زمردة» يتحقق امتلاكها بالحلم، والمخيلة، هي جارية للوطء أكثر مما هي إنسان ذو حضور له أبعاده الإنسانية، جسد للاستهلاك وللمتعة، وللرقص والتلذذ والإمتاع لا غير.

أما في «بقايا صور» فالمرأة تحضر بصور مختلفة، تبدأ من الزوجة القوية التي تقف بجوار زوجها وتسانده وتستدعي قوتها عبر خالها لدعم الزوج، إلى المرأة المطلقة التي هي مطمع الرجال، وربما تتساوق مع من تريد منهم إلى المرأة المنتهكة بغياب زوجها... بانوراما من النساء اللواتي

يأخذن تموضعات مختلفة في جغرافيا الواقع، وتبقى «زنوبا» إحدى الشخصيات النسوية البارزة في السينما السورية، هذه المرأة التي تقف على حافة الجنون وعلى حدود التمرد، والتي تشعل فتيل الثورة، تسب وتشتم وتلعن الكبار، دون خوف أو وجل، وتمتلىء بعواطف الأمومة لأنها تناقضات المرأة ومفارقاتها في مجتمع لا يحفل بإنسانية الإنسان ، وخصوصاً المرأة.

ويتنوع حضور المرأة بين الحبيبة الطيبة، ووهم الحبيبة/ الأداة التي تغري أكثر، وتفعل أكثر بمقدار ما تستطيع أن تؤدي دورها المرسوم بعيداً عن العاطفة الصادقة والمشاعر كما في «حبيبي يا حب التوت» لمروان حداد، فهناك الحبيبة الحقيقية، من جهة، وهناك المرأة التي تهب جسدها كحبيبة الوهم، ولكن سعياً لتحقيق أهداف محددة ليس أقلها بداية سقوط الرجل وتجلي سقوطها هي، افتضاحها كأداة استغلال لا أكثر.

وعن هذه الثنائية الحبيبة الحقيقية ووهم الحبيبة الأداة لا يكاد يخرج كثير من الأفلام السورية، كما في فيلم «حادثة النصف متر» و«حب للحياة» و«الشمس في يوم غائم» و«وقائع العام المقبل» و«آه يا بحر»، حيث يظهر نموذجان للحبيبة أحدهما صادق وآخر متوهم.. مع انتصار النموذج أو ضياع الرجل الذي يخون أو لايكتشف النموذج الحقيقي.

هذا في حين أن أفلاماً عديدة للسينما السورية عملت على الاحتفاء بكثير من النماذج الجديدة والمتنوعة.

في «قتل عن طريق التسلسل» ثمة نموذجان للمرأة الواعية ذات الثوابت والمبادىء، والمرأة التي تنخرط في عوالم التجارة والأعمال، الأم وابنتها، نموذجان مختلفان تماماً، رغم تناسلهما من بعض، الأم وابنتها في مواجهة قيمية حادة، إنه تناقض المجتمع الذي يحوي طيف الألوان، الأم سيدة أعمال باعت كل شيء وانغمست في حياة الاستهلاك والمادة، والابنة المهندسة المتمسكة بالقيم والأخلاقيات والمواقف النبيلة، تقتل الأم في مكان مهجور على شاطىء بحري، بمشاهد رمادية كالحة، وتبقى الابنة تواصل دربها الذي اختارته.

في «نجوم النهار» لأسامة محمد يبرز نموذجان جديدان للمرأة في السينما السورية، ميادة وسناء، يقسرهما مجتمع العائلة على الزواج بالتبادل (تتزوج كل واحدة من شقيق الأخرى)، ولكن فعالية كل واحدة منهما ستكون من نمط خاص، ميادة الشابة الواعية المتعلمة والقوية الشخصية، ستهرب ليلة العرس، لتخطّ حياتها الخاصة، وتحقق أحلامها وطموحها مع الشاب الذي يحبها، وفي المكان الذي تريد.. سناء النموذج الآخر، تخضع لسيطرة اخوتها، ولكن موقف ميادة سيساعدها على اتخاذ موقف رفض هذا الزواج، دون أن تمضي بعيداً بالانفكاك عن أسرتها، بل تبقى محكومة بسيطرة الاخوة وإرادتهم في تزويجها. إنها التي تتصدى حيناً لزوجة الأخ، فيعيد

أخوها إرضاخها بصفعة على وجهها، وهي في الختام ترضخ للزواج من عباس الذي اغتصبها ومرّغها في الوحل والماء، وفي «أحلام المدينة» حضور كثير من النماذج الشعبية البسيطة، الأم، الزوجة، الصديقة، الحبيبة، الجارة، السمسارة، وهي مفردات الحياة اليومية الحقيقية، وكذلك الأمر في فيلم «الطحالب» حيث نرصد حضور الحبيبة والأخت والأم المفتقدة لحقوقها ولأولادها، وللراقصات الغجريات، وغير ذلك من مفردات أنثوية في الواقع، الأمر ذاته الذي نراه في «الليل» و«الكومبارس» و«صعود المطر» و«اللجاة».

هذه الأفلام التي عزفت على تنويعات تواجد المرأة في مختلف زوايا المجتمع - خصوصاً الشرقي - الزوجة، الأخت، الأم، الابنة، العمة،... الخ. من علاقات وروابط تربط الأنثى بالأنثى، أو الأنثى بالذكر دونما اختلاق أو افتعال.

ويبقى أن نذكر أن دوراً للمرأة يتواجد حيثما ذهبت السينما السورية، وذلك انطلاقاً من كونها انهمكت برصد الحياة، واقعاً، هموماً، تفاصيل. المرأة هي - لابد - واحدة من مفردات هذا الواقع مهما اختلفت التجليات، سواء منها المرأة في موقعها من الرجل كزوجة أو أم أو ابنة أو شقيقة وغير ذلك من التموضعات الاجتماعية، إضافة إلى مواقع المرأة المهنية كفلاحة أو عاملة أو مهندسة أو طبيبة أوممرضة.... أوغير ذلك.

ومن أبرز سمات هذا التناول يمكننا استخلاص النقاط التالية:

١- لم يبد أن هناك اختياراً متعمداً لصورة المرأة كما ظهرت في السينما السورية، بل إنها تحضر في ثنايا الأحداث التي يقدمها النص السينمائي، سواء كفاعلة أو منفعلة، في واجهة الأحداث أو على هامشها، تؤثر وتتأثر، توافقاً مع جدل الحياة والواقع.

٢- تحضر المرأة كبطلة حيناً في مساحة واسعة في بعض الأفلام، فسنراها في «حب للحياة» لبشير صافيه تحتل المساحة الأكبر من العمل، وذلك من خلال علاقة الحب مع حبيبها، ومن ثم رحلة البحث المضني عنه، واكتشاف أسباب غيبته المفاجئة وغير المبررة عندها، في الوقت الذي كان فيه المشاهد فقط يعلم أن حبيبها قد قتل، وهذا الأمر سنراه في غير فيلم يعطي مساحات واسعة من ميدانه إلى المرأة دوراً وحضوراً وأداءً، كما في «اللجاة» لرياض شيا وغير ذلك.

٣- لم يظهر أن أياً من المخرجين سعى لرسم وتقديم صورة مغايرة للواقع عن المرأة، فلا وجود إطلاقاً لأنماط غريبة أو نادرة، أو منتقاة لذاتها بذاتها، بل إن المرأة دوماً قادمة من عمق الواقع الحياتي والشعبي، وكافة نماذج المرأة التي قدمتها السينما السورية سنراها ونصادفها في تفاصيل حياتنا اليومية، وبمختلف الأمكنة التي نذهب إليها.

٤- لم يتم تناول قصص عن حياة أي امرأة من طراز خاص (راقصة مثلاً)، وحتى لو دارت بعض الأفلام في فلك أحداث حياة امرأة معينة كما في «قتل عن طريق التسلسل» أو «حب للحياة» أو «اللجاة» أو غيرها فإن العلائق المتشابكة بين هذه المرأة وما حولها، هو الذي يعطي للحياة زخمها وللأحداث تفاعلاتها، وليس المرأة بحد ذاتها شخصية وجسداً، كما نلاحظ في السينما المصرية من خلال بعض الأفلام التي انهمكت بتصوير حياة من طراز خاص كراقصة أو جاسوسة أو عاشقة محترفة.

في كل الأحوال سنرى أن المرأة وإضافة إلى حضورها الاجتماعي (علاقتها مع الآخر) أبرزت في السينما السورية حضورها الاقتصادي والسياسي والفكري.. فثمة فلاحة نكتشف عوالمها في غير فيلم، وهناك الطبيبة والمهندسة والطالبة الجامعية والموظفة، وثمة مجال لأعمال الخياطة والعمل في صباغة الثياب كما في «أحلام المدينة»، إضافة إلى الدور الذي تؤديه النسوة خلف الأبواب في المطعم الشعبي في فيلم «الليل».

المرأة العاملة جاءت صورتها بتفصيلات حياتية يومية من هموم وتعب وعرق وكدح واستماتة في تحصيل لقمة العيش في الحقل والمشفى والبيت والمصبغة، وحيث أمكن لها أن تؤدي دوراً دون أن تعتني السينما بتسليط الأضواء على انفكاك المرأة عن واقعها الاجتماعي، بل ارتباطها العضوي سواء بالأسرة أو الزوج أو الأخ، وخضوعها لهذه السلطات حتى ولو عملت وكدحت، فالمرأة الشرقية بصيغة عامة والعربية السورية بصيغة خاصة هي ما نستطيع أن نتلمس إطارات صورها في السينما السورية بعيداً عن التلفيق.

كل ذلك ما يمكننا من القول أن السينما السورية تناولت المرأة بتنوعاتها كإنسان وكدور وفاعلية وتموضع، في سياق القول الواضح حول أهمية حضور المرأة، ليست كنصف المجتمع فقط، بل ربما أكثر من ذلك بكثير.

الطفل.. الذاكرة.. في السينما السورية

قطعت البشرية شوطها المعرفي مرة واحدة للأبد، فمنذ أن وقف الإنسان على سطح هذه الأرض بدأت تتردد في رأسه الأسئلة المحيرة المقلقة. ومنذ تلك اللحظة، لحظة الطفولة للحضارة البشرية وحتى بلوغها سن النضوج والتبلور، كانت الرحلة الشاقة المريرة، المثقلة دوماً بالأسئلة التي تتوالد والأجوبة المريحة التي تنزاح لتحل محلها أسئلة جديدة وأجوبة أكثر إقلاقاً، هذه

الرحلة من طفولة الحضارة إلى يفاعتها، والتي قطعتها البشرية - مرة واحدة كما قلنا - تتكرر في كل آن في حياة الإنسان المفرد.

ففي رحلته من الطفولة إلى الكهولة ثمة الكثير من المشاق، على أكثر من صعيد، وعند الطفولة يكمن البدء ومنه تنطلق توجهات ومؤشرات المراحل اللاحقة. ففي هذه المرحلة يبدأ تكوينه الإنساني بأكثر من صيغة ومن جانب. وإذا كان الجميع يصف مرحلة الطفولة بأنها مرحلة البراءة والعفوية والفطرة، فإن الصحيح أن نقول ان الطفولة هي عتبة الكشف والاستكشاف لهذا العالم بكل مفرداته، وهي مرحلة الأسئلة المقلقة المحيرة، ليس للطفل فقط، بل وفي أحيان كثيرة للكبار حوله.

والطفل هو أحد أبرز ضحايا الواقع، المؤلم والقاسي، وهو المستلب الأول عندما يترعرع الفساد والاستغلال والقهر. إنه يفقد إطار حياته ونكهتها، وينخرط مضطراً غير مختار في خضم الحياة. ألا يثير بحث الطفلة عن الدواء لأمها في «عود النعنع» لبلال صابوني إشكالية الطفلة هذه التي تتحطم أمام سطوة الواقع القاسي، بالفقر ومرض الأم، وسطوة الإقطاعي الذي يرفض الاستجابة لطلبها، وسطوة النهر الذي لا يلبث أن يبتلعها دونما رحمة، وليبقى حلمها بأن تصير غيمة - وحده محلقاً - على أمل أن يتحقق ذات جيل..

هذا النمط من التوجه الذي يضع الطفل في واجهة الأحداث وموقع البطولة الحقيقية، توافر عبر العديد من الأفلام، ففي «اليازرلي» لقيس الزبيدي، يلج الطفل قبل الأوان عالم الكبار فيعايشهم، ويسمع أحاديثهم، ويتعرف إلى عالمهم بمفرداته المختلفة، وبسلوكياتهم المختلفة الإيجابي منها والسلبي، الطفل هنا ينخرط في العمل كخيار إجباري، بغياب العائل الاقتصادي للأسرة، وهذا الانخراط في العمل، هو دخول في حياة الواقع، وخروج من حياة الطفولة، فلا مكان هنا للبراءة ولا لعبث ولهو الأطفال، سنرى الطفل وهو يعقد صداقاته مع الكبار... كأنما الطفل هو البطل الحقيقي في هذا الفيلم فمن خلال عينيه سنرى كثيراً من مفردات الواقع وأحداثه.

الأمر ذاته يمثله الطفل في «الأبطال يولدون مرتين» لصلاح دهني، إذ نراه يقطع رحلته من عالم الطفولة، من عالم الفطرة والبراءة إلى عالم الواقع والنضج ربما قبل الأوان.

فالعدوان والاحتلال لن يتركا فسحة حياة هادئة مستقرة آمنة ليحيا من خلالها الأطفال طفولتهم، وعبر مشاهدات القتل والنسف والدمار سينخرط الطفل في حياة النضال ويخطو خطوته الأولى.

أطفال وصبيان مشردون في «الأحمر والأبيض والأسود» لبشير صافيه، وماهم إلا مسابر معرفة وأضواء تكشف الزوايا المظلمة في الواقع، وتوقد الأمل في القادم، أطفال ينخرطون في حياة التشرد، حيث لا طفولة ولا براءة، بل قهر ومعاناة وعجز عن الفعل إلا بحدود إمكانيات الطفل الجسدية، وقلقه وحيرته الذهنية، وحلمه الكبير الذي يستضيء بنماذج إيجابية، في الواقع لا يخلو منها، ولو بالحدود الدنيا.

يحاول هؤلاء الأطفال التصالح مع الواقع والإقرار بسطوته وهيمنته، دون أن يطفئوا نار الحلم أبداً من أفئدتهم، وفي الفيلم محاولة مثيرة لاستكشاف عوالم هؤلاء الأطفال، كما عوالم المجتمع ككل الذي يحيط بهم، وكم يبدو أنهم وحيدون معزولون، رغم كل الزحام حولهم.

البطولة الحقيقة للطفل يتولاها ديب في «أحلام المدينة» لمحمد ملص، ديب الطفل الذي يأخذ المساحة القصوى من الفيلم، فعلا وحركة وحضوراً وإبداعاً، هو الطفل الذي يجد أن الحياة تلزمه بالعمل، وهو الراغب في أن يحيا حياته الطفلية، أن يلعب، أن يدرس، أن يلهو، أن يحب ببراءة الطفولة، أن يستلقي في حضن الأم. ولكن هذا البحث المضني والدائم، البحث المليء بالصخب والعنف، والمختفي خلف هدوء ملامحه، لايلبث أن ينفجر كما تفجر الدم منبجساً من هامته وهو يرطمها الجدار، جدار العجز والقهر، هو الطفل الذي لا يخشى من الأسئلة ولا يخشى من ترديد شعار ما...! هو الطفل الذي يرتعد عندما يشهد الدم - ربما لأول مرة في حياته - وهو الذي استطاع فيما بعد أن يشهد حادثة قتل أخ لأخيه، بصمت ودهشة، كثير من التعابير تلك التي تطفح على ملامحه، ولكنه ليس رعب المرة الأولى.

ينخرط ديب في حياة الكبار، ويتعلم ويعرف كل تفاصيل حياتهم من سياسية بكل متناقضاتها ومن أخطار بكل تلاوينها، من سلوكيات ورغبات وانحرافات، ويبقى أن المشاهد سيرى الفيلم من خلال عيني هذا الطفل وحركته وانفعالاته، وهو فيلم متميز لاشك، بل هو واحد من أفضل عشرة أفلام عربية أنجزت حتى الآن.

يظهر الطفل بصورة أخرى في «الليل» لمحمد ملص، هذا الحضور الرؤيوي الذي يعيد سرد حكاية الأب والأم والأسرة، المكان، الوطن، الأحداث، والتفاصيل الصغيرة والكبيرة. وكأن الطفل هنا شاهد على هذه الوقائع ومفرداتها، وحاملاً لها إلى أفق آخر، وزمن آخر هو زمن هذا الطفل عندما يأتي مستقبلاً، إنه وعاء ذاكرة الأبناء، وناقلها إلى الأولاد في مسيرة التواصل الجيلي الإنساني من حلقة إلى أخرى.

الطفل الشاهد هذا سنرى صورة أخرى له في «ليالي ابن آوى» لعبد اللطيف عبدالحميد، حيث

إنه و هو أصغر أفراد الأسرة سيشهد تداعي هذه الأسرة، ليبقى للحظات وحده هو ووالده، ومن ثم يذهب ليتابع حياته تاركاً الوالد وحيداً في مواجهة الحياة.

الطفل هنا هو الشاهد على موت الأم، وهروب الابنة، واستشهاد الأخ، ورحيل الأخ الأكبر، وهو الذي يستطيع أن يطلق صفرة واحدة لا أكثر، أيقظت الأمل عند الأب مرة واحدة ومن ثم أطفأته. الطفل هذا الذي ذهب إلى انتهاج حياته الدراسية، ومن ثم المستقبلية سيذهب لاشك حاملاً هذا الإرث وهذه الذاكرة، وسيبقى حيثما ذهب الشاهد الوحيد، فهو ليس فقط آخر من غادر، بل هو الذي تحدث الجميع أمامه، دونما تحرج فهو الطفل الصغير، وما علموا قط كم هو فاهم أو قادر على فهم ما يدور.

وهو في هذا الفيلم يحتل موقعه المحدد في الأسرة وفق المفهوم الشرقي للأسرة، وقليلاً ما نراه منفكاً عن هموم الأسرة وأوجاعها، وأعماله فقليلاً ما نراه يعيش حياته الطفلية، بل نراه دوماً منخرطاً في خضم الأسرة واحتياجاتها وأشغالها، وعليه يقع عبء الفرد ذي السن الأقل والطاقة الأقل، والفاعلية الحالية الأقل.

نموذج آخر وأكثر تمايزاً يقدمه عبد اللطيف عبدالحميد للطفل في «رسائل شفهية» ذاك الطفل الذي يرتبط بعلاقة صداقة مع شاب أكبر منه سناً «إسماعيل» ويعمل لدى هذا الصديق «مرسول حب» فهو يحمل الرسائل الشفهية من إسماعيل المتيم بالحب إلى حبيبته الدائمة الصد له. المثير أن هذا الطفل الذي يقف على حافة البلوغ، يمثل شخصية غنية ومتنوعة، فهو في آن سينغمس بما يشبه العلاقة مع حبيبة صديقة، ويقطف قبلات مرتبكة، من دون معرفة لحس الخيانة الذي يمكن أن يوصم بها هذا الفعل، وفي آن آخر يرزح تحت وطء القهر الأسري الذي تطبقه الوالدة عليه كلما حضر الأب العسكري، فسرعان ما تقوم بالوشاية عليه، واستنفار غضب الوالد ضده، وفي الغور العميق من نفسه ثمة كراهية هائلة للمدرسة (كراهيته لجدول الضرب) وربما في هذا الموقف حب الانفلات من القيود الصارمة التي تحدّ من انطلاقات لهوه ولعبه ومتعته الطفولية.

جملة هذه التصعيدات القهرية التي يحياها الطفل يفرغها في فراشه بولاً ليلياً يثير السخط والغضب الدائم من الوالدة، دائمة الشكوى والتذمر منه، ومن حياتها ومن كل شيء. الطفل في هذا الفيلم يبدو عالماً مواراً بالانفعالات والرغبات والأحلام والطموحات، كما بالحنين الذي يجسده عودته بعد ما كبر إلى ملاعب الطفولة وصديقه إسماعيل وقد تزوج من حبيبته وأنجب، ولكن كل شيء قد ذهب وانسحق تحت عجلات القطار الذي دهم الحقول والبيوت وفتت حميمتها وتواصلها، وبقيت الذاكرة وحدها تشهد على أيام الطفولة التي ولت.

وإذا كنا قد تناولنا الأفلام التي وضعت الطفل في واجهة الحدث والفعل، فإننا قليلاً ما نجد الأفلام التي عملت على حضور الطفل أو الأطفال باعتبارهم مفردات أسرة، أو ثقل اقتصادي يثقل كاهل أب وأم. فالطفل في «الفهد» لنبيل المالح، هو قطعة من الأم ومن مشاعرها وحنينها وتوقها لزوجها الفار من وجه الدرك، وهو سيشاركها حتى لحظات سجنها، كما يشاركها حب رب الأسرة، ولا يبدو عبئاً بمقدار ما يظهر كسليل الأب، ونتاج لفاعليته، وربما وريثه وشريكه في هذه الحياة. كذلك الأمر في الأطفال الذي تضمهم أسرة بطل «بقايا صور» لنبيل المالح، فلا يمكن للأسرة أن تتشكل دون أطفال، صبيان وبنات، ودون حضورهم الودود والحنون واللطيف، وعلاقاتهم مع الأب والأم والخال، وسنرى أي مصائب تحل بهؤلاء الأطفال، سواء لجهة عملهم كخدم عند المختار أو بيعهم وشرائهم بذلك الشكل المفجع. ويصطحب خليل طفليه خلال فيلم «نجوم النهار» لأسامة محمد عبر مشاهد متعددة، فبعد إعلانه عن حبهما وإعجابه بهما نراهما ينشدان في العرس نشيدهما المحفوظ، ونراهما يعاودان الظهور عند توديع الدكتور معروف قبيل سفره إلى ألمانيا، إذ يسيران في مقدمة الرتل الريفي الشعبي الذي جاء لوداع الدكتور، وسنسمعهما مرة أخرى يغنيان ذات النشيد في مراحل أخرى من الفيلم. هما جزء من خليل وذكوريته وسطوته، وهما نسل العائلة الذاهب نحو المستقبل، وجيلها القادم الذي يشهد أعراس وانكسارات وشجارات الأسرة.

وهذه الظهورات لاشك هي ضرورات البانوراما الاجتماعية الذي يتحرك وسطها ومن خلال أشخاص العمل السينمائي. ومن الجدير ذكره أن الطفل قد احتل موقعاً متميزاً في السينما السورية على عدة مستويات، أهمها ما تناولته السينما من خلال شخصية الطفل، إضافة إلى منح البطولة الفنية لأطفال مبدعين حقيقة، أبدعوا أيّما إبداع، خصوصاً باسل الأبيض، رامي رمضان،... وغيرهم كثير.

البيئة.. المكان.. في السينما السورية

يتوجه الإبداع الجاد والملتزم - في غالب الأحيان - إلى واقع محدد، ذي خصوصية تاريخية وجغرافية، وسمات محددة خاصة به، ويعيد من خلال هذه السمات، صياغة الأحداث والشخصيات، وفي ثناياها تتحرك هذه الشخصيات وتتفاعل الأحداث. وإذا كان بعض المبدعين قد عمدوا إلى الهروب من هذا التحديد وهذه الخصوصية، لأسباب رقابية، وتحاشياً لإثارة غضب السلطات والطبقات أو النظم المتحكمة، فإن المبدع في نتاج السينما السورية لم يجد من مبرر لذلك، فهو قد امتلك الجرأة والرؤية الواضحة، والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية

والفكرية، ومساحات الحريات، التي دفعت السينمائي السوري للإقدام على تناول الموضوعات المختلفة في رحم واقعها المكاني، الجغرافي، البيئي، وفي سياقها التاريخي الموضوعي. لذلك كان من المثير أننا سنلامس حرارة ونبض الأمكنة، وستنشغل العين السينمائية بتصوير مفردات هذا المكان بمسحة جمالية أخاذة، تبين حقيقة جمال مختلف مناطق البلد، رغم أنه من نافل القول، بعدم تواجد قصدية الرؤية السياحية لهذا الموضوع. فالمكان هو أحد أبطال السينما السورية، يحب ويكره، يحنو ويقسو، يتسع ويضيق، كل ذلك وفق أحوال الناس، والشخصيات، الروحية والنفسية.

المكان هو شريك الناس، وهم يفعلون فيه، ويفعل فيهم، وعلاقات هذا وذاك علاقات متشابكة. وفي غالبية الأفلام التي قدمتها السينما السورية ثمة حضور خاص للمكان/البيئة، باعتباره الوعاء والإطار الذي تدور في فلكه الأحداث والشخصيات. فعندما يحتدم الصدام بين الفلاحين والإقطاع فلابد أن يكون ذلك في الريف، في القرى التي يسكنها الفلاحون، بخصوصيات هذا الريف، سواء لناحية شكل المساكن، وطريقة بنائها وتوزعها، واللباس وأسلوب الحديث والطعام. هذه المفردات التي يقدمها فيلم «الفهد» لنبيل المالح، في القرية وكذلك في الجبال والجرود، والتي يلجأ إليها المتمرد «أبو علي» يقدم الفيلم هذه الأمكنة ببؤسها، دونما افتعال، أمكنة حقيقية ووسط ناس حقيقيين، بكل تفاصيل حياتهم، وباتساع الجرود، وهي تضيق عندما يطبق على خناق «أبو علي» المتوحد بعدما انصرف عنه الأصدقاء والأقرباء، بقسوتها وهو يرتجف برداً.

في هذا الفيلم تقدم الكاميرا بالأبيض والأسود صورة عن الريف الساحلي الذي يعيش ضنك وعنت الأيام السوداء التي ناخت على كاهله، فتبدو البيوت الحجرية المتراكبة والجبال المتناهضة حاجبة الأفق عنه، وتوازى ذلك مع الوجوه المتغضنة والحواجب الكثة واللهاث المر وراء لقمة العيش. ولم يكن بلا دلالة ألاّ نرى فتوة حقيقية إلا في ملامح البطل «أبو علي الفهد»، ولم يحاول الفيلم أن يقنعنا ولو للحظة برجولة أو بطولة سواه من الشخصيات، حتى ضرغام الذي أوقع جرحاً عميقاً في كتف الفهد، فقد أظهره الفليم لئيماً وربما غبياً جاهلاً أكثر مما أظهره قوياً كما هي حال «أبو علي الفهد».

هذا الريف يعاود الظهور في «بقايا صور» لذات المخرج، بتفاصيل حياتية يومية من غسيل وزراعة وحصاد ومحاولات الحياة بأي شكل وبأي سبيل، كموضع البيوت المفتوحة على بعضها البعض التي تتراكب بحكم الطبيعة الجبلية لهذا الريف، وطقوس العمل الريفي اليومي، فهذا الريف الذي تتنوع الأمكنة فيه بين قرية وأخرى، وبين حقل وسهل تنبسط فيه وعلى امتداده قوى الاستغلال والقهر، وتضيق روح البطل (أدى دوره أديب قدورة) في ثناياه، إنه وبانتقاله مع زوجته

وأطفاله من هنا إلى هناك، يبدو كما الحبيس بين قضبان سجن يطبق على خناقه، فنراه ينفث الآه تلو الآه.

في ذات الوقت تنهمك الكاميرا بتصوير طقوس من نوع تحضير أوراق التبغ وشكّها في سلاسل، كما هي العادة في واقع زارعي التبغ، إضافة إلى مشاهد متعددة في حصد ثمار «دودة القز» وهي زراعة - إن صح التعبير - في ذاك الموقع من الريف السوري.

هنا تصدق الكاميرا والمخرج القول والرؤية، واقع الفلاحين الذين يعيشون في هذه البقعة من الريف، وتقدم تفاصيل فذة وجميلة من حياتهم البسيطة والصعبة بآن.

وبين الريف والمدينة ينوس بطل فيلم «حبيبتي يا حب التوت» لمروان حداد، وفي حركته هذه ينحاز الفيلم إلى الريف الجميل، الودود الطيب، النقي، بناسه وأهله، بمزروعاته وثماره وأشجاره وزهوره، بالمياه العذبة، وانفتاحه على المدى الواسع الأزرق الشفاف، في حين تضيق المدينة وتمتلىء بالفساد والمغريات، والتي تراود البطل عن نفسه وتسقطه في قبضة الشهوات والرغبات.

لقد كان البطل نظيفاً،وهو في موطنه الأصلي ببيئته التي أنجبته، وتلوث وضاع عندما سلخ جلده، وذهب وراء أوهام المدينة الضيقة القاسية، التي لا ترحم.

كذلك ينطلق «نجوم النهار» من مشاهد وتفصيلات رائعة للريف الجميل والهادىء، ويختار لقطاته بعناية فريدة، ليقدم صورة مبهرة عن البيئة المحددة التي اختارها، ريف اللاذقية، وفي هذا المكان ستدور أحداث كثيرة ومنه وإليه سيذهبون ويعودون، وفي حراك الشخصيات سنلاحظ الفرق الهائل بين الريف الهادىء والجميل، والمدن الصاخبة المزدحمة.

يجد الإنسان نفسه في الريف ويتذوق حلاوته، ويلفه صخب السيارات وضجيجها والدخان الكثيف، وفي نبضات سينمائية رائعة يستطيع أسامة محمد أن يبين هذا البون الشاسع، وينحاز للريف لهدوئه وجماله ضد المدينة الصاخبة.

هذه المدينة التي يبرزها «المصيدة» لوديع يوسف، و«حادثة النصف متر» لسمير ذكرى، بثنائية الأحياء الشعبية الفقيرة، والمناطق الغنية، وفي مرحلة ما بين هاتين المنطقتين، ثمة تشابه للرحلة ما بين الريف والمدينة، ففي الأحياء الشعبية الفقيرة، كثير من الفقر والحرمان، والتشوهات التي ألحقها واقع القهر والعذاب على ناس هذه الأحياء وبيوتها وأزقتها، ولكن الخروج منها خصوصاً الخروج الفردي غير الواعي والمدروس والحذر سيلقي بصاحبه في قبضة السقوط المريع. هذا ما لامسناه في «المصيدة»، في حين انهمك «حادثة النصف متر» بتقديم معاناة ابن أحد هذه

الأحياء، الموظف الصغير وإشارات ذات دلالة إلى بيته وبيوت الأحياء الشعبية وساكنيها ومواقفهم. كذلك فعل نبيل المالح في «الكومبارس» عندما اهتم برصد العلاقة بين سالم وحبيبته، هما القادمان من الأحياء الشعبية واللذان يتمتعان بكل صفات أبناء هذه الأحياء، من فقر وحرمان وطيبة وتسامح.

أخذت المدينة الداخلية قسطاً معقولاً من اهتمامات السينما السورية عبر أفلامها: كما في «قتل عن طريق التسلسل» لمحمد شاهين و«حب للحياة» لبشير صافيه. أو المدينة الساحلية، اللاذقية مثلاً في «الشمس في يوم غائم» لمحمد شاهين، ومدينة «صعود المطر» لعبد اللطيف عبدالحميد. ولقد لعبت هذه الأفلام على تنويعات ناس المدينة وأهلها بين الأحياء الشعبية والأحياء الراقية، وسكنى الطوابق المتراكبة الضيقة. فالقمع والحرمان والقهر عند الفقراء، الفساد والرشوة والمحسوبية عند الأغنياء، عوالم متناقضة تماماً تضمها المدينة الواحدة، بل الحي الواحد، وربما البناء الواحد بطبقاته المتعددة.

ولكن مدينة أخرى كحماة - مثلاً - ستأخذ حظوتها من الحب والترحيب والرصد في «الطحالب» لريمون بطرس الذي يتأمل بعين سينمائية ساحرة نواعير هذه المدينة ونهرها العاصي وأزقتها وأحيائها وبيوتها العربية الواسعة الظليلة. حب كبير للمكان، وتحسر مؤلم جداً على ما آل إليه حال البشر من قسوة ولا تراحم، من شغف بالضياع، وهدر ما هو جميل ونبيل. وتبقى النواعير الشاهد الأبدي على جمالية المكان وجمالية الإنسان الذي ابتدعها ذات وقت مضى، خاصة ونحن نشهد على إيقاعها وصريرها وربما أنينها، القتل والظلم والعنف المتواري وراء النظرات وارتعاشات اليد.

هذه الجمالية يحفل بها أيضاً فيلم «الليل» لمحمد ملص وهو يقدم مدينة القنيطرة بحب كبير وذاكرة فياضة، المدينة المليئة بالناس الطيبين والأمكنة الودودة، والمليئة بقوافل المتطوعين الذاهبين إلى فلسطين، ستكون الإطار الذهبي لذاكرة الإنسان وذاكرة المكان وذاكرة الحدث.

هذا الذي يأتي استمراراً لنظرة محمد ملص في فيلم «أحلام المدينة» عندما يتوغل في أحياء دمشق القديمة وحاراتها الشعبية، سواء في الأزقة بين البيوت أو على السطوح، وليشهد على براعة العين السينمائية التي تأخذ تشكيلاتها طعماً حلواً حيناً، مر المذاق حيناً آخر، اتكاء على فرحنا وحزننا، انتصارنا أو هزيمتنا في ثنايا أحداث هذا الفيلم. هذه المفارقة وهذا التناقض سنراه في حضور البحر في السينما السورية. ففي الوقت الذي يشكل منبعاً لطعام ورزق البحار «صالح حزوم» فهو لا يلبث أن يطويه ويبتلعه، ويبدي قسوة جبارة، وهو يترصد أبطاله وفي يديه

منجل الموت، يحصد به أعمارهم، هذا البحر هو ذاته، ذو الامتداد الفسيح اللامتناهي، العالم الذي يمتد في أغوار الغموض، والذي يتربص براوده.

وسيعيش أبطال «اليازرلي» لقيس الزبيدي على حافته، وعلى صدى إيقاعه، وحضوره المتين، الفاعل ولكن من خفاء، ومن وراء، إنهم ينقلون الأكياس ويحملونها، ويجلسون على شطه ويذهبون أبصارهم تمسح شعره المتموج باستمرار وبأبدية، فيما تتكرر الأجيال والمعاناة والألم والقهر، ويبقى صوته يتردد في الآفاق والآذان.

أما القادم من الريف إلى المدينة في «القلعة الخامسة» لبلال صابوني، فإن المجال لا يتيح لنا أن نرى من تفصيلات الريف، سوى الحافلة المتهالكة، وركابها، أمتعتهم البسيطة، كذلك بساطة الأحلام ومحدوديتها التي تراود ابن الريف، هي بمساحة أقرب إلى السذاجة، حيث توهم في لقطة واحدة أن المتع والفرح والانبساط سيجده في المدينة التي ستفتح حضنها له، وتهبه كل الملذات التي يتحرق شوقاً إليها. ولكن المدينة خيبت آماله، فزج وراء القضبان في سجن. ولن يسمح لنا الفيلم أيضاً برؤية مفردات المدينة (المكان)، إذا ينهمك الفيلم برصد سيرورة البطل في هذا المكان المحدود (السجن).

في حين أن الانتقال من الريف إلى المدينة يأتي في فيلم «نجوم النهار» لأسامة محمد، في سياق تداعي الأسرة وانخلاعها عن واقعها وعن طبيعة تكونها، وتمضي في طريق التفكك، الذي هو نتاج الاستهلاكية التي عششت في المدينة، وامتد وباؤها إلى الريف، بشكل أو بآخر.

الريف هذا تداهمه المدينة بأحد القطارات العاتية التي ستخترق سكينة المكان وهدوءه، وتفتت وحدته من خلال «رسائل شفهية» لعبد اللطيف عبدالحميد، الريف الرائع، الهادىء، الجميل، ستزعزع أركانه مادياً هجمة القطار، كما تزعزع روحه، وتذهب بصفائه ونقائه.

هنا حضور للمدينة، وللمدنية، المفسدة لحياة الريف، بالحنين العظيم والجارف إلى البيئة الأولى بكل الحنو واللطافة التي انبنت عليها هذه البيئة البكر.

ويحضر الريف بلطافته وجماله حيناً، وبقساوته الطبيعية في حين آخر من خلال «ليالي ابن آوى»، ففي لحظات سنرى الريف بجباله وحقوله وجروده، وفي لحظات أخرى ستقدم لنا عواء ابن آوى، والأمطار والرعود والبروق، والعاصفة، وما بين هذا الظهور وذاك تكتمل صورة الريف في هذا الفيلم، كما هو في الواقع.

والصحراء تنويع آخر من تنويعات المكان، البيئة في السينما السورية التي تظهر بقسوتها

الفظيعة في «المخدوعون» لتوفيق صالح، وتفعل فعلها في مسيرة الأبطال، وهم في رحلتهم عبر هذا المكان من بلد إلى بلد. انها السبب الحقيقي في موت الرجال الثلاثة، خنقاً واحتراقاً في الصهريج، بسبب حممها اللاهبة وقيظها الخارق والخانق.

كذلك الأمر في فيلمي «السكين» لخالد حمادة، و«صهيل الجهات» لماهر كدو. فعلى الرغم من محاولات ماهر كدو في تقديم الصورة السينمائية الشاعرية التي تحتفي بحضور هذا المكان بكل مفرداته وتنوعاته، سنرى بحثاً رؤيوياً واضحاً في هذا الفيلم الذي يتابع مسيرة بحث بطلته عن قاتلي والديها ومغتصبيها، وسينهمك المخرج ماهر كدو بعين كاميرته النظيفة في استجلاء أمكنة بكر، جديدة في السينما السورية، فهناك جولات في مناطق قفر في الصحراء المتاخمة لمنطقة الجزيرة السورية، وطقوس عمل جديدة في السبخات (بحيرات الملح)، واستكشاف جديد لبيئات مختلفة في القطر السوري، وضمن رؤية خاصة للسهول الزراعية، والصحاري والجبال والجرود، والوديان، وشواطىء البحار، وحافات المدن، والأنهار..الخ.

إن العودة للبيئة، هي العودة للموئل الأول، للذاكرة والطفولة، طفولة الإنسان، وطفولة المكان حينها سيبدي جمالاً وحناناً وألقاً، في الوقت الذي يتسم المكان الآخر - التالي - بالقسوة أوالتشوه.

ورغم قسوة المكان في «اللجاة» لرياض شيا ثمة حنين ينبض به هذا المكان بصخوره وحجارته، وثمة شغف من العين السينمائية بنقل أحاسيس هذا المكان وتنفسه، وتواصله مع أحاسيس الذات ومشاعرها، قسوة حيناً، وحباً في أحيان أخرى.

لقد لعبت العين السينمائية ومن خلال تجوالها في المكان، على استكشافات جديدة، ذات ألق حاد. فهي قد أوغلت في بنية هذا المكان بناسه وعاداته وطقوسه وتقاليده، فضلاً عن الحجر والشجر، فللحرارة وهجها، كما للبرودة حدتها، وللانفتاح والاتساع مداه، وللضيق قبضته الخانقة.

وعمل المخرج على إعطاء الكاميرا دورها في نقل هذا الإحساس وهذه النبضات دونما ارتجال، فأخذ المكان سياق فعله إيجاباً أو سلباً، ومارس دوره دفعاً نحو الأمام أو انتكاساً نحو الوراء، فكان المكان بطلاً فاعلاً منفعلاً، وكانت الكاميرا عين الحساسية التي تتلمس هذا الحضور. لذلك نستطيع القول انه سيبقى للمكان والبيئة حضورهما الفذ في السينما السورية على نحو قلّما نشهده في سينمات أخرى.

القضية القومية في السينما السورية

في سياقات اهتماماتها بالقضايا الملحة، كان لابد للسينما السورية أن تقف أمام أبرز القضايا القومية التي شكلت خلال القرن العشرين هاجساً ملحاً في وجدان وعقل المتلقي العربي، ولقد سعت هذه السينما ما أتيح لها ذلك أن تتناول أبرز النقاط التي تلامس جوانب هذه القضايا، سواء فيما يتعلق بالانتدابات التي مرت على أقطار الوطن العربي، أو فيما يتعلق بالصراع العربي - الصهيوني، والذي تجسد صراعاً على أرض فلسطين، أو غير ذلك من صراعات دامية، وإن كانت في دلالات الحدث التاريخي الذي قدمته أو الحدث المعاصر الذي تناولته، فإن الحديث عن القضية القومية في السينما السورية يبقى حديثاً مشرعاً.

فإذا كانت فلسطين هي قضية العرب الأولى والمركزية، وإذا كانت شغلهم الشاغل منذ بدايات هذا القرن عندما تبدت المحاولات الصهيونية الاستعمارية لاقتطاعها من جسد الوطن العربي، وتقديمها إلى المهجرين والمهاجرين والمستوطنين الصهاينة «وطناً قومياً»، وإذا كانت غالبية المحطات النضالية والتضحيات الكبيرة قدمت على مذبحها، فإن هذا القول ينطبق عى سوريا والسوريين سواء بسواء. فمنذ بدايات القرن كان على السوريين أن يهتموا بقضية فلسطين، وأن يكون لهم مساهمات وتضحيات ورؤى ومواقف. وانهمكت كل القطاعات الفعالة والمنتجة والإبداعية، في هذا القطر، تسخر جهودها لأجل فلسطين قضية وشعباً ونضالاً. وانطلاقاً من هذه المقدمة السريعة، نذهب نحو رؤية ظهورات فلسطين في السينما السورية، ومقاربة ما كان بصدد هذه القضية الهامة والمصيرية.

منذ البدايات اتجهت السينما السورية إلى الاهتمام بقضية فلسطين حيث إن ثلاثية «رجال في الشمس» -التي ساهم بإخراج أفلامها نبيل المالح - محمد شاهين - مروان المؤذن - قدمت في «المخاض» رصداً لعدوان صهيوني على القرى الآمنة، ورصدت في «اللقاء» مواجهة بين الفدائي الفلسطيني والفتاة الأجنبية، ويدور هذا اللقاء - المواجهة - في الأرض المحتلة هناك، حيث الفدائي ملاحق في وطنه ويلاحقه الاحتلال الصهيوني، والفتاة زائرة لهذه الأرض المحتلة، وتبدأ رحلة الكشف والاكتشاف لهذه القادمة دون دراية بحقائق الأمور، وفي هذين الفيلمين كشف مزدوج لآثار العدوان الصهيوني على الناس مادياً وأثر الإعلام الصهيوني بتجهيل العالم حول قضية فلسطين.

ولم تلبث السينما السورية إلا قليلاً حتى توقفت أمام القضية الفلسطينية بشكل أدق وأرحب، من خلال فيلم «المخدوعون» لتوفيق صالح، والمأخوذ عن رواية «رجال في الشمس» للروائي الفلسطيني الشهيد غسان كنفاني. ففي هذا الفيلم الرائد على مستوى السينما السورية والعربية

بأن واحد قدم الموضوع الفلسطيني بواحدة من أفضل الصور التي يمكن الحديث عنها. الفيلم يحكي قصة ثلاثة رجال فلسطينيين يرغبون في السفر إلى الكويت، هرباً من واقعهم المادي السيىء، بحثاً عن حياة أفضل، وعمل أجدى، الرجال قدموا من أماكن مختلفة من الشتات الفلسطيني، وخلف كل منهم تختبىء حكاية شعب شرد ونفي وعذب، ينضمون في رحلتهم، عبر صهريج، يتولى سائقه مهمة تهريبهم ولكن الأحداث تقود إلى موت الثلاثة، في الصهريج القاتل خنقاً وحرقاً، وفي النهاية يلقي السائق بالجثث الثلاث ظاهر المدينة بعد أن يجردهم من أوراقهم وأموالهم وأشيائهم. خلال هذه الرحلة سنعيش أحداث وحكايا الرجال الثلاثة إضافة إلى السائق - الفلسطيني أيضاً - ونعرف كثيراً من واقع وماضي هذا الشعب، وهذه القضية. وتبقى صرخة السائق «لماذا لم يدقوا الجدار» تذهب مدوية في الصحراء اللاهبة.

هذه الرواية، التي صاغها كنفاني عام ١٩٦٣، رآها الكثيرون تبشر بميلاد النهوض والثورة الفلسطينية، وحاول المخرج كثيراً أن يكون أميناً للنص الروائي، وبالنتيجة قدمت السينما السورية لنا فيلماً ممتازاً حول القضية الفلسطينية، في ذات العام الذي قدم فيه خالد حمادة «السكين» عن رواية «ماتبقى لكم» لغسان كنفاني أيضاً، وفيها رصد لمصائر شخصيات فلسطينية أخرى، الإيجابي منها، والمخدوع، والسلبي، وهي التزام بالنص الروائي أيضاً، الذي يسعى كما الفيلم إلى الكشف عن جدل الفلسطيني والفلسطيني، الواقع والشعب والقضية والمواجهة مع الذات وكذلك المواجهة مع المحتل.

واستطاع برهان علوية في «كفر قاسم» أن يقدم وثيقة سينمائية مبدعة حول واحدة من أبشع المجازر التي ارتكبها العدو الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني، ومازج بين التوثيق التاريخي وبين المتخيل الإبداعي فقدم فيلما جميلاً على كل المستويات.

أما مروان حداد فقد قدم فيلم «الاتجاه المعاكس» الذي ناقش أولاً ولأول مرة انعكاسات هزيمة حزيران على الشباب العربي، حيث ركز على إحدى هذه الشخصيات، وقد انكسرت وأحبطت لسبب الهزيمة، وهربت نحو الكحول واللاإهتمام واللامبالاة، إنه شاب منقطع عما حوله، لا يستطيع أو لا يريد التواصل مع الأصدقاء ومع الأهل ومع الأقارب والحبيبة، يهرب من نفسه قبل أن يهرب من الغير، يمتلىء إحباطاً وخيبة، يرى العالم حوله وهو (أي العالم) لاهٍ منهمك بملذاته وهمومه الشخصية، فيتجرع البطل الإهانة والخديعة والضرب.. بموازا ة هذه الشخصية سنتعرف إلى النموذج الآخر، شاب ما كسرته الهزيمة ولا أحبطته، متماسك رغم كل الألم والقهر، الذي يحسه، يعرف دربه ويمضي فيه إلى آخر مدى، يستطيع أن يحب ويضحك ويأكل ويشرب، ولكن في الوقت ذاته يفكر ويخطط ويستعد وفي لحظة من لحظات الفيلم، سنراه مبتسماً يخبر صديقه،

بأنه ذاهب لأنه لا حل آخر، وسنعرف أنه قد مضى شهيدا في إحدى العمليات الاستشهادية. يستطيع هذا الفيلم أن يقول الكثير، وأن يلمّح بأكثر مما يقول، ليشكل خطوة هامة في السينما السورية سواء بالمعالجة أو القول أو الدلالة، وكذلك الأداء الفني. إنه دراسة اجتماعية سياسية نفسية لمرحلة من حياة الفلسطينيين والعرب.

في «الأبطال يولدون مرتين» لصلاح دهني، رحلة الطفل الفلسطيني من العفوية إلى النضج، ورحلة الفلسطيني إلى الثورة، مشاهد الهجمات البربرية الصهيونية على المخيمات، القتل والنسف والإبعاد، ومراكمات نوعية تتطور بالإنسان من العفوية والفطرة إلى التبلور والنضج والثورة. ثمة مقولة يستطيع المشاهد أن يفهمها ويؤمن بها، الاحتلال بممارساته وصلفه سيساهم في تفجر التمرد والثورة، وربما ليس من باب المغالاة أن نقول ان هذا الفيلم الذي أنجز في العام ١٩٧٧، وفي ضوء المناخات السائدة حينذاك، يمكن أن ينضم إلى الإبداع الذي بشر بولادة انتفاضة شعبية عارمة في الوطن المحتل.

في حين أن (الأحمر والأبيض والأسود) لبشير صافيه، انهمك برصد حياة الأسر الفلسطينية في مواقع اللجوء، هموم الأبناء وطموحاتهم وأحلامهم، المعاناة التي هي أهم سمات حياة اللجوء والتشرد ومفارقات الحياة، من يعاني ويتألم بمواجهة من يستغل الوضع ليزيد ثروته، بانوراما غنية لواقع عربي، يقف عند بوابة حرب تشرين التحريرية، والحلم المشتهى.

وتمضي فلسطين مسجلة حضورها في غالبية أفلام السينما السورية بصور مختلفة، سواء في واجهة الأحداث وصلب الموضوع كما رأينا، أو في خلفية الأحداث. فيذهب صبحي الحلونجي في «حادثة النصف متر» إلى المخيم ويشارك بالحوارات الكثيرة حول القضية الفلسطينية، والعمليات الفدائية، ويجد نفسه في لحظات من الفيلم قد انغمس بهموم مجموع الشخصيات المحيطة به، واهتماماتها الأصيلة، العملية والنظرية، بصدد القضية المركزية، ويشير الفيلم إلى واقع عربي في لحظة ما، ويبين اهتمام الشباب والشابات بالموضوع الوطني الأبرز، فلسطين.. هذا الأمر الذي يعود ليظهر في أفلام سورية أخرى بصيغ مختلفة.

ففي (أحلام المدينة) لمحمد ملص، ثمة حضور لفلسطين المستلبة في هذا الفيلم الذي يرصد فترة معينة من أحداث وتاريخ سوريا، فالانقلابات العسكرية التي حصلت كانت تدعي (تحرير فلسطين) وهموم الناس وأوجاعها ومصائبها، ثمة حضور لفلسطين في ثناياها (الرجل الذي فقد نظره في الحرب) وحلم الوحدة ماهو إلا خطوة على طريق التحرير، والبيانات والعرائض تذيل دائماً بدعوة تحرير فلسطين، وهذا الحجم الكبير من التفاصيل، يغني جواب السؤال حول مدى حضور فلسطين عند الناس العاديين.

وعند عبد اللطيف عبدالحميد سيذهب الابن شهيداً في الحرب في (ليالي ابن آوى)، وتحضر الحرب إلى حياة الناس الذين ينفعلون كلاً من موقعه وحسب حدود وعيه مع هذا الموضوع (الاطمئنان عن مدافع البازوكا) كذلك يغيب الأب دائماً في الجبهة في فيلم (رسائل شفهية) لتحضر فلسطين عبر هذين الفيلمين، متوارية خلف الأحداث أو بينها، تترك أثرها في حياة الناس، استشهاد الابن، غياب الأب، الحرب، الخوف، القلق... أما فيلم (الليل) لمحمد ملص فإنه يرصد وقائع ساخنة من عمر القضية الفلسطينية في مدينة عربية تعيش على نبض وإيقاع هذه القضية، منها يمر المتطوعون إلى الحرب، وإليها يعود المنهزمون منكسرين، خلف كل نبضة للمكان وناسه، تكمن فلسطين جرحاً، وحلماً وأملاً، بذهابها تتكسر الأشياء والأمكنة والناس..

أما «شيء ما يحترق» لغسان شميط، فهو لا يبتعد عن فلسطين إلا ليغوص في احتلال الجولان. ولا يكف عن حديث التشرد ورصد ثماره ونتائجه إلا بمقدار ما يفصل بين فلسطين والجولان. وكلنا يعرف أن ليس ثمة من فاصل بينهما، على أي مستوى، فهما همّ واحد وجرح نازف، وأثر من آثار العدوان المقيت لايزال قائما حتى اليوم.

وسيقدم أسامة محمد في «نجوم النهار» صورة بالغة الدلالة حول القضية الوطنية والقومية وعمقها في وعي الناس من خلال أحداث عرس يحصل في عائلة «غازي» سيقدم طفلان فقرة أولى وسنراهما ينشدان، نشيداً طفولياً، له شهرته وحضوره بين أطفال المنطقة العربية «بابا شرا لي هدية دبابة وبندقية» هذا النشيد الذي أظن كلنا يعرفه ويحفظه يختتمه الطفلان بالقول «تسقط تسقط إسرائيل..».

الإلماحة الذكية هنا أنه حتى أولئك الفلاحين البسطاء في عمق الريف السوري يلهجون بأكبر الشعارات التي تراود الإنسان العربي. ويتكامل هذا الحضور بصورة ابن العم «العسكري» الذي يرابط على الجبهة في مواجهة العدو، وعلى بعد أمتار منها، ويحكي لابن عمه بعضاً من يومياته على الجبهة، هذا الحوار الذي بمقدار ما هو حافل بالعفوية والبساطة بمقدار ماهو حافل بالعمق والدلالة وبالاستخلاص، نجد أن الأفلام السينمائية السورية قد تناولت فلسطين بصورة حيوية نابضة، قادمة من عمق إحساس الناس ووعيهم، من دون تلفيق وشعارات وأيديولوجيات، بل بإدراك عمق الشخصيات وهواجسها وأحلامها وطموحاتها، وتتضافر مواقفها تجاه ماهو عام وواسع لدى مختلف الفئات الشعبية. وقضية فلسطين في مقدمتها.

ولكن قضية أخرى كمثل قضية لواء اسكندرون لم يكن لها إلا أن تظهر من خلال أفلام عديدة، خصوصاً تلك التي بنيت على أساس أعمال الروائي حنا مينا (ولد هذا الروائي في لواء اسكندرون)، فنرى إشارات واضحة إلى نزوح الأهالي عن هذا اللواء خصوصاً من خلال فيلم «آه

يا بحر» الذي أخرجه محمد شاهين، وكذلك تلميحات حول تواصل السكان والمكان ما بين أجزاء الساحل السوري في سائر الأفلام التي أنجزت عن أعمال حنا مينا، والملاحظ هنا أنه لا يتم التوقف في هذه الأفلام عند ملابسات قضية لواء اسكندرون، ربما يعود ذلك إلى أن التوجهات القومية في المؤسسة العامة للسينما تلتزم بقضية فلسطين أولاً.

وسنجد نبضاً قومياً آخر في فيلم «الرجل» الذي أخرجه فيصل الياسري من إنتاج التلفزيون العربي السوري، والذي شارك في بطولته د. علي عقلة عرسان كممثل في تلك المرحلة، ويتحدث هذا الفيلم عن متطوع ثائر قادماً من مغرب الوطن العربي إلى مشرقه ليخوض نضالاته في صفوف الثورة السورية ضد الانتداب الفرنسي، وتتداخل عوامل كثيرة لاتستطيع أن تزيح، أو هي لا تريد، مغربية أصول هذا الرجل، وميدان نضاله في مشرق الوطن العربي. وتنضم إلى هذا النسق جملة الأفلام التي سبق أن تعرضنا لها من خلال ظهورات البطل والمكان خصوصاً تلك التي دارت في الريف السوري.

هذا كله جزء مما حاولت قوله السينما السورية في توطيد الرؤية القومية لترسم بذلك ملامح الصورة التي يمكن أن نختزلها بالقول: إن السينما السورية في قطاعها العام كانت في كل نبضاتها الإبداعية والفكرية قومية القول، والرؤية، والتوجه.

سينما المؤلف في السينما السورية

سينما المؤلف، هي ذاك النمط الخاص من الإبداع السينمائي، الذي ينتمي كلياً إلى المؤلف المخرج منذ لحظة تكونه كفكرة إلى حال وصوله إلى المشاهد، هذا النمط الذي يقطع رحلة التكوّن في ذهن ومخيلة المخرج، ويتحول إلى خطة عمل بين يديه، ويتقدم كنص إبداعي بصري على الشاشة.

في هذا النمط سيكون المخرج هو المالك الأساسي وربما الوحيد لناصية العمل، يعدّ ويغير ويعيد الإعداد، يحذف ويضيف ويطوّر، يراجع حتى الوصول إلى اللحظة المشتهاة التي يشعر عندها أنه قد قدّم أكثر ما يمكنه الإنجاز في هذا العمل.

فالحرية هي أبرز سمات هذا العمل حيث يتلافى المخرج أية قيود وعوائق تقف بوجهه، خصوصاً تلك التي يضعها في وجهه كاتب آخر أنجز على الورق بنيان الفيلم السينمائي، وينفلت المخرج من دور المنفذ الرؤيوي والبصري للعمل، ففي هذا النمط ثمة انطلاقة أوسع لمقدرات المخرج المؤلف، وفلتان واع ومدروس، ومسئول في آن، إذ يعود حينها هو المسئول الوحيد، كما هو مالك قرار العمل في تكونه وتشكله.

إذ ان تجربة المخرج مع الكاتب قد حفلت بكثير من المنازعات الكبيرة، إما مع المؤلف ذاته - مبدع العمل الأدبي - أو مع كاتب السيناريو، عندما لايخضع المخرج لحرفية النص الأدبي، بل لحرفية العمل الإخراجي السينمائي. وهنا لابد أن نشير إلى أن المخرج في بلداننا الناشئة - تلك التي لم تمتلك بعد خصوصية وتقنية صناعة السينما - لايزال يرى نفسه في مواجهة مهام إضافية هي ليست في جدول أعمال المخرج في بلدان متقدمة، ذات تقاليد في صناعة السينما، حيث يأخذ كل مختص دوره ويقوم به، بدءاً من التصوير والماكياج الإضاءة.. الخ. ففي بلدان كما هي سوريا، حيث لم تترسخ بعد تقاليد صناعة سينمائية، يجد المخرج نفسه صاحب الدور الأخطر والأكثر أهمية، إذ هو المسئول عن كل تفاصيل العمل، بعيداً، ورغماً عن كل المختصين، بدءاً من الكلمة المكتوبة وصولاً إلى - تجسيداتها على الشاشة - صورة نابضة[١٤].

وانطلاقا من هذا نستطيع أن نلاحظ أن المخرج كان شريكاً فاعلاً في الصياغة الأدبية لكثير من الأعمال السينمائية السورية منذ بداياتها، وهو ما نستطيع أن نعتبره المهدات الأساسية لولادة سينما المؤلف. ففي الفيلم الأول الذي قدمته السينما السورية «سائق الشاحنة» عمل بوشكوفوتشينتش على صياغة هذا الفيلم، متعاوناً مع الأديب المحامي نجاة قصاب حسن، عمل المخرج إذن على المساهمة في صياغة القصة والسيناريو، وعلى تنفيذه إخراجياً و تواترت فيما بعد الأفلام التي صاغها، قصة وحواراً وسيناريو مخرجوها، كما فعل نبيل المالح في غالبية أفلامه التي يمكن أن نضعها في خانة سينما المؤلف، إذ ان نبيل المالح - وفي الوقت الذي يعتبر المخرج الذي قدم أول فيلم بإمكانات سورية محلية من خلال فيلم «الفهد» - يمكننا اعتباره المخرج الذي أرسى أسس هذه السينما - سينما المؤلف - سواء من خلال أفلامه التسجيلية، أو التسجيلية الروائية، أو من خلال سلسلة أفلامه الروائية الطويلة التي ساهم فيها جميعاً بصياغة السيناريو والحوار، فضلا عن القصة في بعضها.

إذ انه ومنذ بداية السبعينات شرع نبيل المالح في هذا السبيل، وعاد بعد سنوات طويلة في فيلمه «الكومبارس» ليتابع هذه المسيرة، فكان بمثابة الخيط السري الذي يصل بدايات نهوض سينما المؤلف وولادتها مع جيل الثمانينات وصولاً إلى التسعينات.

وما ريادة نبيل المالح إلا عتبة فتحت الطريق لمن جاؤوا بعده. وإن كان هو قد حقق نجاحات متميزة على صعيد محلي وعربي وعالمي في غالبية أفلامه التي قدمها تحت يافطة سينما المؤلف، فإنما يعود ذلك، فضلاً عن المميزات الفنية التي يمتلكها هذا المخرج، إلى نجاحه في أن يجد حلاً لمعادلة النجاح الشعبي الجماهيري والرسمي المهرجاناتي، هذه المعادلة التي تحتاج في حلها إلى تفاعل يتجاوز الكمّ الكبير من المنازعات التي تقع غالباً بين المخرج والمؤلف، أو بين المخرج والسيناريست عندما لا يكون هؤلاء شخصاً واحداً هو المخرج المؤلف.

وبالاعتقاد إن هذا الدافع هو الذي جعل جيلاً جيلاً من المخرجين السينمائيين السوريين يذهبون في تيار سينما المؤلف دون إنكار بعض العوامل الأخرى التي ساهمت في ذلك، كقلّة النصوص المهيأة للإنجاز السينمائي، والرغبة العارمة عند المخرج للتعبير عن أفكاره وذاته، فنجد السيناريو عند عبداللطيف عبدالحميد وقد تحوّل إلى شيء شخصي يعبّر عن قلقه وإحساسه ورؤيته للعالم، فهو يقول: «إن إخراج الفيلم يستغرق مني وقتاً قصيراً بشكل عام، أما الكتابة فتأخذ وقتاً طويلاً جداً، فقد تستمر الفكرة في رأسي عشر سنوات، وهذا يعني أن الجهد المبذول للوصول إلى كتابة نص أصعب من المراحل التنفيذية اللاحقة، باختصار شديد أنا أعشق الكتابة التي تحقق لي متعة لا توصف»(١٥).

هذه المتعة التي يتحدث عنها عبداللطيف عبدالحميد هي لاشك أحد أبرز الدوافع لولادة سينما المؤلف عند قطاع كبير من المخرجين السوريين، بالإضافة إلى دوافع أخرى وهروباً من هموم أخرى. ومن هنا نستطيع أن نلحظ كيف قدم عبداللطيف عبدالحميد أفلامه الثلاثة (ليالي ابن آوى، رسائل شفهية، صعود المطر) في سياق هذه السينما، وقد سبقه آخرون زمنياً، إذ يمكننا العودة إلى إنجاز المخرج سمير ذكرى لفيلمه «وقائع العالم المقبل» والذي حشد فيه رؤيته الفكرية والفنية، وانفلت من عقال السائد حينذاك، ليقدم فيلماً جديداً على المستويين المذكورين، وكذلك ما صنعه المخرج أسامة محمد عندما قدم فيلمه «نجوم النهار» مفاجأة السينما السورية لكثير من متابعيها، والتي شكلت مفصلاً في مسيرة السينما السورية، تبعتها بعد ذلك أفلام لمخرجين كثر أمثال: ريمون بطرس في فيلمه «الطحالب» وماهر كدو في فيلمه «صهيل الجهات». وبالتأكيد دون أن ننسى المخرج السوري المتميز محمد ملص في فيلميه «أحلام المدينة، والليل»، علماً أنه تعاون مع مخرجين آخرين في صياغة السيناريو السينمائي لهما وهما سمير ذكرى وأسامة محمد، على التوالي، وبتعاون فني مع المخرج عمر أميرلاي. لنستطيع القول أولاً أن هذا الأمر يبين حقيقة أن ثمة جيلاً كاملاً من السينمائيين السوريين ينتمون إلى سينما المؤلف، وأن هؤلاء المخرجين قد تعاونوا فيما بينهم فنياً، كما تعاونوا فيما بينهم أدبياً، في صياغة السيناريوهات في أفلامهم بعيداً عن الأدباء، وهذا يثير موضوعة أن سينما المؤلف تقف عند سؤال (السيناريو الإخراجي كيف ينفذ؟) وبالتالي فإن كل مخرج قد عمل ومن خلال إنجازه الفيلمي على تجاوز معيقات عديدة منها بداية تجاوز التصادم مع المؤلف الكاتب صاحب الفكرة أو النص الأدبي، بموازاة المخرج الذي يأخذ عندها دور من يفسر ويجسد بمنظور جديد في أفضل صورة ممكنة حسب ما يعتقد المخرج، وبذلك يتم تلافي المنازعات التي يمكن لها أن تنشب بينه وبين المؤلف مبدع العمل الأدبي، أو صاحب السيناريو، خصوصاً عندما لا يدرك المؤلف الأدبي أن عليه أن يتنازل عن كثير من تصوراته أمام حرفية المخرج ومقتضياته، وكذلك حل معضلة أن «النص الأدبي شيء ورؤيته على

الشاشة شيء آخر»[16]. خصوصاً وأن كثيراً من المبدعين بالكلمة يؤمنون برأي نجيب محفوظ الذي عبر عنه من خلال قوله: «أنا أكتب رواية، وعندما تتحول إلى فيلم فهذا شكل فني آخر»[17]. أو عندما يقول: «إن قرائي يحاسبونني على عملي الأدبي، لا عن العمل السينمائي المقتبس عنه»[18]، ولكنهم لا يمارسون ذلك، إذ كثيراً ما تثار المشاكل والمنازعات حتى بعد تنفيذ الفيلم، وتتبدى النزعات الفردية المتصادمة بين المخرج والمؤلف، وتنفتح ملفات لا يطويها النسيان. فمن المعروف أن النجاح يكثر آباؤه في حين ينكر الفشل الجميع ويترامون كرة تبعاته.

لهذا فبالاعتقاد أن نشوء سينما المؤلف عموماً - وفي السينما السورية على وجه التحديد - جاء تحت ضغط عوامل ذاتية وموضوعية، وضمن سياق تاريخي متدرج. فإذا كانت رغبة المخرج وتوقه للتعبير عن ذاته وبيئته وذاكرته الطفلية وسيرته من خلال أفلامه، وإن كانت رغبته في تلافي المنازعات والإشكالات التي تنجم مع الغيرة هي من ضمن العوامل الذاتية، وإن كان لنقص المادة المهيأة للإنجاز السينمائي، وقصورها عن التعبير عما يريد المخرج قوله أو الوصول إليه، دوراً في العوامل الموضوعية، فإن السياق التاريخي المتدرج يقول إن أفلام سينما المؤلف جاءت في مرحلة تاريخية لاحقة لمجمل نتاج سينمائي يشبه إلى حد كبير سينما المؤلف، ونقصد به سينما المخرج/المعدّ. حيث عمد بعض المخرجين خلال فترات زمنية سابقة ومتداخلة، إلى إعداد نصوصهم السينمائية اتكاءً على نصوص أدبية منجزة ومنشورة لبعض الأدباء، كما نلاحظ في فترة السبعينات حيث عمد مخرجون أمثال نبيل المالح، وبشير صافية وبلال صابوني، ووديع يوسف إلى الإعداد عندما أنجزوا أفلامهم التي ضمتها ثلاثية «رجال تحت الشمس» وثلاثية «العار» فظهرت بذلك في السينما السورية في تلك الفترة، مهنة فنية جديدة تحت عنوان الإعداد السينمائي الذي مارس دوره كحلقة اتصال بين النص المرئي والنص المكتوب، حيث يتلقى المعدّ عمل الكاتب في صورته الأدبية الأصلية (قصة، رواية، مسرحية..) ويصوغها من جديد في قالب فني خاص بحيث يحمل بعض خصائص العمل الأدبي - أو كلها - دون المساس بمميزات وأفكار وقيمة هذا العمل، وهي ما أطلق عليها تسمية «السيناريست السينمائي» والملاحظ هنا أن المخرجين السوريين وفي سياق عملهم الإعدادي قد تفلّتوا من إسار العمل الأدبي أحياناً، والتزموا حدوده في أحيان أخرى، ففي الوقت الذي التزم فيه نبيل المالح بكثير من مفاصل «الفهد»، فإنه قد اشتغل على إعادة صياغة نص «بقايا صور» وإن كانت النتيجة الفنية السينمائية قد جاءت ممتازة في الحالتين إلا أن موقف صاحبي العمل قد اختلف.

ولا نريد هنا الوقوف أمام التزام المخرج أو عدمه، بحرفية النص الأدبي الذي يعدّه سينمائياً، ولكننا سنشير إلى مخرجين آخرين عملوا في هذا السياق كما فعل خالد حمادة في «السكين»

وتوفيق صالح في «المخدوعون» وبرهان علوية في «كفر قاسم»، وقيس الزبيدي في «اليازرلي»، ومحمد شاهين في «آه يا بحر، والمغامرة» ومروان حداد في «حبيبتي يا حب التوت» وصلاح دهني في «الأبطال يولدون مرتين» وسمير ذكرى في «حادثة النصف متر» وغسان شميط في «شيء ما يحترق» ورياض شيا في «اللجاة».. هذه الأفلام التي تتداخل فترات إنتاجها زمنياً، تدلّ بكثرتها على أن المخرج كان يتواصل مع النص الأدبي بشكل من الأشكال ويعيد إنتاجه فنياً بعد صهره في بوتقته، إذ يقوم هو أي المخرج بإعادة صياغة وإنتاج العمل بروحه ووجدانه وإحساسه. ولم يكن مصادفة وحسن حظ أن تنتج معظم هذه الأفلام على الصعيد الجماهيري والرسمي، بل يعود ذلك إلى مدى الدقة والاهتمام في الانتقاء والتنفيذ، وتحمّل المخرج لمسئولية مزدوجة، في الإعداد والتنفيذ، وفي الوقت ذاته تؤشر إلى أهمية دور المعد في جسر العلاقة بين النص الأدبي المقروء وبين النص السينمائي المرئي المأخوذ عنه.

ولكن السؤال الذي ينهض هنا، هل مهمة الإعداد تمضي دون أن تواجه بعوائق وعقبات كتلك التي تواجه سينما المؤلف؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تفضي إلى القول بأن الواقع يبين أن كثيراً من العوائق تقف في وجه عملية الإعداد ليس أقلها إشكالية إغلاق وتحديد عوالم الخيالات المنطلقة في النص الأدبي، وتحديدها ضمن الرؤية البصرية المحددة التي يقدمها الفيلم. فمن المؤكد أن للكلمة المكتوبة عوالم وآفاق في الخيال أوسع مما هو للصورة، وكذلك إشكالية تحويل النص المكتوب باللغة الفصحى إلى اللهجة المحكية، في هذا القطر أو ذاك، والذي تتداوله الشخصيات في بيئتها، بل وخصوصية اللهجة في البيئة في القطر ا لواحد، ما بين ساحلية وجبلية ومدينية وبدوية (على سبيل المثال كثير من المشاهدين السوريين وجدوا صعوبة في فهم بعض الألفاظ في أفلام سورية ناطقة باللهجة المحلية المغرقة في بيئتها كما في نجوم النهار، رسائل شفهية، وليالي ابن أوى.. الخ) إذ ان النص غالباً ما يكون مكتوباً باللغة الفصحى، ويسمح بإعادة القراءة لأكثر من مرة، ويتيح التوقف للاستيعاب والتلقي. وكذلك من ضمن العوائق تحويل ما هو نخبوي على صعيد الكتابة الأدبية التي تفترض توجهها إلى قارىء يختار النص الذي يريد، إلى ما هو عام في التوجه، إذ ان السينما تتوجه إلى أوسع قطاع من المتلقين، هذه الأمور هي بعض من هموم الإعداد(١٩)، والتحديات التي تقف في وجه المعدّ كي يكون مبدعاً في تحويل ما هو مقروء ومتخيل إلى ما هو مرئي ومتجسد. فالنجاح في الإعداد هو سؤال مستقل في حدّ ذاته لأن الإعداد «عملية تقنية حرفية بدرجة أولى»(٢٠) هذا قبل البحث في امتحان المخرج وقدرته في تجسيد ما صنعه المعدّ

على الورق، حياة على الشاشة الفضية، هذا الامتحان، وهذه المعيقات التي حاول المخرج السوري تجاوزها بداية من خلال إعداده هو شخصياً، لنصوص أفلامه، ومن ثم لانخراطه كلياً في سياق سينما المؤلف، حتى بات المألوف دوماً أن نستقبل أي فيلم سوري جديد، ومنذ مطلع الثمانينات ونحن نتوقع أن يكون للمخرج دور كمؤلف للفيلم أو كمعدّ في أدنى الأحوال (من المفيد الإشارة هنا إلى أن الأفلام الأربعة التي يتم الحديث عن قرب إنجازها وهي: «الترحال»* لريمون بطرس، و«صندوق الدنيا» لأسامة محمد، و«نسيم الروح» *لعبد اللطيف عبدالحميد هي في سياق سينما المؤلف، وأن فيلم «تراب الغرباء»* لسمير ذكرى هو من إعداده).

إذن نستطيع أن نعتبر سينما المؤلف إحدى أهم مميزات السينما السورية، والتي أتاحت للمبدعين من المخرجين أن يتقدموا بأعمالهم، على الرغم مما في ذلك الأمر من مخاطرة، تحتاج الجرأة والشجاعة. حيث انه وتحت يافطة سينما المؤلف يمكن أن تنبثق المواويل الخاصة لهذا المخرج أو ذاك، تماماً كما حصل مع المخرج قيس الزبيدي في فيلم (اليازرلي)، والذي لم يجد طريقه للعرض الجماهيري رغم مرور عشرات السنوات على إ نتاجه. سينما المؤلف التي تعطي الحركة الكبيرة والمسئولة للمخرج، تسمح أيضاً بإظهار نبرة وشخصية وكيانية وبيئة هذا المؤلف المخرج، ولكنها دائماً تقف على حافة التحدي بين النجاح الكبير والإخفاق الكبير، دون حلول وسط في أغلب الأحيان، ويكفي أن نرصد النجاحات الكبيرة لكثير من الأفلام السورية لنجدها قادمة من حدود تلك الحافة.

من الأدب إلى السينما

من أين استقت السينما السورية مادتها؟ من أي أعمال أدبية انطلقت وبنت عالمها، وأطلقت فضاءاتها؟ هل اقتبست من القصص العالمية، أم أعادت صياغة أفلام عالمية أو عربية..؟

كثيرة هي الأسئلة التي تثير ذاتها وتلح بالبحث عن أجوبتها، خصوصا وأن التجربة السينمائية العالمية وكذلك العربية - خصوصا المصرية - تحفل بأمثلة كثيرة اقتباسات عن قصص وأعمال أدبية عالمية وعن أعمال سينمائية عالمية، ولكن السينما السورية لم تفعل ذلك إطلاقا فهي لم تعمد إلى الاقتباس أو الاتكاء على أي نص أدبي عالمي مهما علت قيمته الأدبية، ولا يسجل تاريخ السينما السورية حتى اليوم أنها قامت بإعادة صياغة فيلم سينمائي عالمي مهما علت قامته،

* انتهى العمل في هذه الأعمال بعد كتابة هذا المقال، ودخلت حيز العرض في عدد من المهرجانات.

سوى فيلم «السيد التقدمي» الذي اقتبسه نبيل المالح عن قصة (إظهار الحقيقة) لمريس ويست، هذه القصة التي كانت قد تحولت الى فيلم قبل ذلك.

الذي يلفت النظر هنا أن السينما السورية وعبر تاريخها الذي قطعته وعبر إنتاجها الذي قدمته لم تذهب نحو اقتباسات أو صياغات أو إعادة صياغات عالمية، بل انخرطت في عمق الواقع العربي والسوري، ونهلت من هموم هذا الواقع وتناقضاته، واهتمت كامل الاهتمام بهذا الواقع ذي الخصوصية المحددة، وعليه فإن مجمل الإنتاج السينمائي السوري يقع في قطاعين اثنين.

القطاع الأول يمكن أن نسميه سينما المؤلف المخرج وقد تحدثنا عنها في مكان آخر.

أما القطاع الثاني فهو الذي استقى موضوعاته من أعمال أدبية عربية وسورية لأدباء وكتّاب عرب وسوريين، في سياق الإعداد الذي لامسنا حدوده في الفقرة السابقة، فقد تم العمل على تحويل قصص للفنان التشكيلي البارز والكاتب فاتح المدرس حيث جاءت عبر ثلاثية من أفلام تتكامل تحت يافطة «العار» وكذلك تم تبني قصة عاصم الجندي لتتحول إلى فيلم «كفر قاسم» عن حوار لعصام محفوظ، مع الإشارة الواضحة إلى الإستناد إلى الوثائق الأصلية التاريخية المتعلقة بمجزرة كفر قاسم.

كما عمل على تحويل مجموعة من أعمال الأديب حنا مينا لتتحول إلى أفلام (كما في «اليازرلي» المأخوذ عن قصة «على الأكياس» وكذلك فيلم «بقايا صور» عن رواية بذات العنوان، وفيلم «أه يا بحر» عن روايته «حكاية بحار» وفيلم «الشمس في يوم غائم» عن رواية بذات العنوان) واستند على قصة لأحمد داود لصياغة فيلم «حبيبتي يا حب التوت» وعمل فيلم «الأبطال يولدون مرتين» عن قصة (سر البري) علي زين العابدين الحسيني، وتحولت قصة فاضل عزاوي إلى فيلم «القلعة الخامسة» لسيناريو من صياغة الأديب صنع الله إبراهيم، وقدم د. علي عقلة عرسان قصة وسيناريو وحوار فيلم «المصيدة».

وتحولت قصة الأديب صبري موسى إلى فيلم بعنوان «حادثة النصف متر» وهي بذات العنوان، وتعاون رياض شيّا مع القاص ممدوح عزام في تحويل قصته معراج الموت إلى فيلم يحمل عنوان «اللجاة».

وفي جانب مواز قدمت أعمال روائية عديدة من خلال أفلام السينما السورية إذ تحولت رواية الفهد لحيدر حيدر إلى فيلم بذات العنوان «الفهد» لنبيل المالح، الذي عاد لتقديم رواية «بقايا صور» بفيلم يحمل ذات العنوان وهو في فيلميه هذين حقق نجاحاً جماهيرياً ورسمياً ومهرجانياً منقطع

النظير. ويعود هذا النجاح لاشك، إلى العالم الحافل والغني الذي تبنيه أعمال حيدر حيدر وحنا مينه، برؤى جميلة، وكاميرا حساسة.

أما الروائي الفلسطيني الشهيد غسان كنفاني فقد عملت السينما السورية على نقل عملين روائيين له إلى الشاشة الفضية حيث جاء «السكين» عن رواية «ما تبقى لكم»، ونقلت رواية «رجال في الشمس» لتصبح فيلماً هاماً بعنوان «المخدوعون».

وهذه الأفلام قدمت في مرحلة مبكرة من عمر السينما السورية، في السنوات الأولى من المسيرة الإنتاجية ولتعطي هذه الدلالة القومية المبدئية التي اتسمت بها مسيرة السينما السورية.

فإقدام السينما السورية في مرحلة مبكرة من حياتها على إنتاج فيلمين انطلاقاً من أصول أدبية للأديب الفلسطيني غسان كنفاني يحمل دلالات قومية، ترقى بعيداً عن النظرة القطرية الإقليمية، خصوصاً وأن أعمال كنفاني تدور في فلك القضية الفلسطينية وحياة الفلسطيني في المنفى، ومعاناة هذا الشعب، كما تحفل بالرؤى والآمال المستقبلية العظيمة سواء لفلسطين أو للأمة العربية.

بموازاة هذه الأعمال المتعددة والمنقولة عن أعمال قصصية وروائية نجد أن عملاً مسرحياً واحداً فقط تحول إلى فيلم سينمائي، والمسرحية هي «مغامرة رأس المملوك جابر» للمبدع المسرحي سعد الله ونوس. وأصبحت فيلماً بعنوان «المغامرة».

تثير هذه الأعمال الأدبية، القصصية والروائية، والمسرحية، التي تحولت إلى أفلام سينمائية قضية مدى القبول والرضا من أصحابها، خصوصاً أولئك الذين لم يساهموا في صياغة السيناريو أو الرؤية السينمائية لأعمالهم مثال: حنا مينه، سعدالله ونوس، حيث إنهما أبديا عدم رضاهما عما أنجز من أعمالهما سينمائياً، رغم النجاحات التي حققتها هذه الأفلام، والجوائز التي نالتها في المهرجانات، وكذلك العروض الجماهيرية.

في يقيني هنا أن العمل السينمائي يمثل أحد الاقتراحات بصياغة هذه الأعمال، وتبقى للكلمة المكتوبة، والصورة المصاغة بالكلمة، آفاقها، وانطلاقاتها، التي لا تتحد بمقدرات مخرج، وممثل، وبمزاج نفسي وروحي للمشاهد والمخرج، ولابد لهذه المفاهيم المفتوحة على تحولات متعددة أن تثير اختلافات من فرد لآخر، وسيبقى الخيال أوسع من الحقيقة والإمكان أكثر من التجسد، والمحاولة شرف، في حدّ ذاتها.

المخرجون والاتجاهات في السينما السورية

فقط منذ مطلع الثمانينات يستطيع المتابع لمسيرة السينما السورية أن يتحدث عن اتجاهات محددة في هذه السينما، وأن يتناول تيارات ومدارس ينتسب إليها المخرجون. إذ انه ومنذ بداية الثمانينات بدأنا نشاهد أفلاماً تعبر عن سينما جديدة، تختلف عن السائد في الستينات والسبعينات، وتختلف إلى حد كبير عما هو سائد في السينما العربية، خصوصاً المصرية منها، وبدأنا نسجل في ذاكرتنا أسماء من طراز محمد ملص، وأسامة محمد، وعبداللطيف عبدالحميد، وسمير ذكرى.. الخ.

نقول إنه منذ ذاك الوقت ظهر تيار جديد في السينما السورية، ولكنه - منطقياً - تيار بالمعنى المجازي، وذلك لأنه سمح بتمايزات فردية في إطاره، حيث كان لكل واحد من هؤلاء المخرجين أسلوبه وسماته ورؤاه وطريقته ونظرته للعالم، ولكن ثمة أشياء جمعت بينهم، وشكلت مواصفات عامة لهم، لعل أبرزها أنها شكلت قطيعة من طراز حاد مع الميلودراما والدراما المصرية التي سادت في السينما العربية، وبنت - السينما السورية الجديدة - علاقة حميمية مع الواقع الموضوعي الذي يعيشه أبناء الشعب، بأوسع قطاعاته، فامتازت هذه السينما بعلاقة الصدق الحار، والهمّ الواقعي مع الحياة(٢١).

مذ ذاك الوقت، لم تعد الصورة السينمائية فسحة للخيال المجرد، والانتقال من الواقع الحال الى عوالم الرؤى السابحة في الأوهام الذهنية، بل صورة عاكسة لواقع الحال الذي يحياه المشاهدون في تفاصيل حياتهم اليومية على المستوى الفكري، حيث أعادت هذه السينما إنتاج شروط الحياة اليومية التي يصادفها المواطن/المشاهد، في كثير من تفاصيل الحاضر، أو كثير من تفاصيل الماضي الذي أسّس للحاضر، والذي أنتج الشروط السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية المعيشة في اللحظة الراهنة، وهو بذلك كان محللاً، شاهداً، أكثر مما هو منجماً مختلقاً، لعالم آخر وواقع آخر.

هذه السينما الجديدة المهمومة بنقل تفاصيل الحياة المعيشة إلى بلورة الشاشة الفضية، كانت تبغي أن تناقش هموم الناس وآلامهم وأحلامهم ومطامحهم دون أن تذهب بعيداً في خلعهم عن واقعهم، فمنذ أن بدأت هذه السينما بتصوير البطل ابن القرية البائسة، والحارة الشعبية، وابن الواقع الشعبي بهمومه وآلامه ومطامحه، ومنذ أن صورت المرأة في تموضعها الاجتماعي والمهني والطبقي، ومنذ أن أخذت موادها من قاع المجتمع، كانت هذه السينما تحفر صورتها الجديدة الحقيقية على المستوى الفكري.

ولاشك أن هذه السينما الجديدة قد تأثرت من الجانب الفني بصور أكاديمية مختلفة، كالسينما الروسية والجيورجية، بسبب دراسة الكثير من المخرجين السوريين وتخرجهم من تلك البلدان - وأبرزهم محمد ملص وأسامة محمد وعبداللطيف عبدالحميد وسمير ذكرى وريمون بطرس وغيرهم - كما تأثرت بالسينما الإيطالية الجديدة بمواضيعها ومنطوقها، ولكنها في كل الأحوال حاولت واستطاعت أن تحافظ على روحها ومضمونها السوري المحلي. من هنا نستطيع القول ان ثمة تياراً جديداً أرسى دعائمه في مسيرة السينما السورية ابتداء من فيلم سمير ذكرى الأول «حادثة النصف متر» عام ١٩٨٠، والذي أسس فيه لتيار فني ورؤيوي جديد في السينما السورية، تلاه في ذلك عدد من المخرجين أبرزهم محمد ملص في «أحلام المدينة» عام ١٩٨٤، وأسامة محمد في «نجوم النهار» عام ١٩٨٨، وعبداللطيف عبدالحميد في «ليالي ابن آوى» عام ١٩٩٠، وغيرهم ممن أتوا بعد ذلك.

إن هذه المقدمة لابد لها أن تستكمل بالقول أن المخرجين السوريين حاولوا التعبير عن نبرتهم الخاصة سواء في التيار الجديد الذي أسسوه في بداية الثمانينيات، أو التيار القديم الكلاسيكي الذي ساد قبل ذلك، ونرى من الضرورة بمكان أن نتوقف عند هذا وذاك في نظرة سريعة:

مخرجو السبعينات

برغم أن المضمون الذي قدمته السينما السورية في هذه المرحلة هو مضمون تقدمي على المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية، إلا أن تناول المخرجين لهذه المواضيع خلال تلك المرحلة جاء تقليدياً، وفق منطوق الرؤية الفنية والتقنية السائدة، حيث اعتمد المخرجون آليات وسياقات عمل إبداعي لم تخرج عن حدود الصناعة السينمائية السائدة التي كان أبرزها السينما المصرية كمعبّر بصري عما يراد قوله حيث إن بعض من هذه الأفلام جاءت نسخاً سورية توازي النسخ المصرية، في حين أن من حاول الإفلات من تلك الرؤية وابتعد إلى حد مقبول وهو الفنان نبيل المالح في فيلمه «الفهد» ١٩٧٢، شكّل محاولة أولى لاقتراح شكل جديد من السينما السورية لها خصوصيتها وتمايزها وحقق بذلك جملة كبيرة من الجوائز لهذا الفيلم على مستوى التصوير والإخراج والتمثيل في مهرجانات عربية وعالمية. ولكن هذه المحاولة استتبعت بجملة من الأفلام التقليدية الشكل كما في أفلام السبعينات لكل من المخرجين محمد شاهين ومروان حداد وصلاح دهني وبشير صافية ووديع يوسف وغيرهم، هذه الأفلام التي لم تقترح شيئاً جديداً على مستوى الشكل، وإن قدمت الكثير على مستوى المضمون.

لقد انشغلت أفلام السبعينات بالمضمون الفكري والرؤى التقدمية، وغفلت عن اقتراح ما هو جديد في الفن السينمائي، ونستطيع أن نبين أهم مميزات السينما السورية في السبعينات في:

أ- معالجة المواضيع السياسية: كما تبدى ذلك في أفلام من طراز «القلعة الخامسة» لبلال صابوني، و«الأحمر والأبيض والأسود» لبشير صافية، و«الأبطال يولدون مرتين» لصلاح دهني.. وغير ذلك من أفلام قدمت رؤية ومضموناً جديداً على المستوى الوطني والقومي.

ب- معالجة المواضيع والقضايا الاجتماعية: في الريف والمدينة كما في «حبيبتي يا حب التوت» لمروان حداد، و«بقايا صور» لنبيل المالح، «المصيدة» لوديع يوسف.. وغيرها من أفلام انصبت على معالجة قضايا مماثلة.

وهذه المميزات تؤشر على أن السينما السورية التقليدية في السبعينات لم تكن تسعى للبحث عن نبرة وصورة خاصة جديدة بها، بل إنها ومن خلال السائد حاولت أن تبني حضورها، ويمكننا القول ان أفضل الأفلام فكراً ومضموناً في تلك المرحلة لم تستطع تحقيق تمايزات فنية كبيرة، إذ امتلأت بكثير من النوايا الطيبة وبعض الإبداع الفني، وبقيت هذه الأفلام ذات مضمون فكري عالٍ وجدوى فنية بسيطة.

مخرجو الثمانينات والتسعينات

في مفصل تاريخي غير منظور بشكل واضح، بدأ تيار جديد في السينما السورية يعبر عن ذاته من خلال بعض نتاجات السينما السورية، هذا التيار الذي بدأ يحقق حضوراً جماهيريا ورسميا متميزاً، إذ انه ومنذ تقديم سمير ذكرى لفيلمه الأول «حادثة النصف متر» وكأن ثمة شيء يراد له أن يقال على مستوى السردية السينمائية، فضلاً عن مضمون فكري، حينها بدا للجميع أن ماهو جديد أخذ يعبر عن ذاته، إنها صورة الفسيفساء البصري التي لم يسبق للسينما السورية أن قدمت مثيلاً لها. فقد كان لفيلم سمير ذكرى ذاك حضوراً متميز على مستوى الصورة الفنية وأسس بذلك لتيار جديد في السينما السورية جاء في سياقه عدد كبير من الأفلام السورية الجديدة.

المفصل الحقيقي بعد ذلك كان في فيلم «أحلام المدينة» للمخرج محمد ملص، حيث قدم ماهو جديد في السينما السورية فعلاً شكلاً ومضموناً فقد كان ذاك الفيلم بداية خط السيرة الذاتية المبنية على خلفية الوقائع التاريخية، التي عاشتها سورية في الخمسينات، وجاءت هذه الصورة من خلال عيني فتى تكسره هموم اجتماعية واقتصادية وسياسية معقدة، ولقد تابع محمد ملص خطه في فيلمه الثاني «الليل» حيث اختلفت تواريخ السرد مع تعمق في الرؤى البصرية والجمالية، ذات

السمات شديدة الخصوصية، وهي السمات التي نراها في فيلم أسامة محمد «نجوم النهار»، هذه المفاجأة التي أطلقها ذلك المخرج بكاميراه ذات الخصوصية الحادة التي هي أشبه بمبضع الجراح الذي يلتقط عوالم شخصيات لم تقترب منها السينما السورية بهذا الشكل والخصوصية والعمق من قبل. فبموازاة النبض السينمائي المثير، يوغل المخرج في ثنايا حياة الشخصيات، ويقدم فيض التفاصيل الحياتية لها، ويفضح مشاعرها وهي على بوابة انزياحات وخيارات شتى. وفي الوقت ذاته تأتي سينما عبداللطيف عبدالحميد (وهو الذي مثل دور البطل في فيلم أسامة محمد)، حيث تبين أن عبداللطيف عبدالحميد قدّم سينماه التي جاءت نابعة من بيئة صادقة، وشديدة الخصوصية، إنها بيئته البكر في الريف، عمقه، بكل تفاصيله الموغلة في البراءة والعفوية، واستطاع أن يحقق نجاحاً فنياً راقياً، وإقبالاً جماهيرياً واسعاً، حتى غدت سينما عبداللطيف عبدالحميد سمة مرحلة خاصة في السينما السورية يقاس نسبة إليها مخرجون آخرون وسينما أخرى.

في المرحلة اللاحقة[٢٢] تقدم رياض شيا بفيلمه «اللجاة» الذي جاء برؤية بصرية عميقة ببعديها المشهدي والتراجيدي، لاسيما وأن المخرج اعتمد كلام الصورة في فيلمه، وإن حقق هذا الفيلم جائزة في مهرجان دمشق السينمائي التاسع، إلا أنه بقي فيلماً يمتحن صبر المشاهد على متابعة فيلم يحوي الكثير من الصور والقليل من الكلام.

وفي الفترة ذاتها عاد نبيل المالح لامتحان ذاته من خلال فيلمه «الكومبارس» الذي تضمّن من جملة ماتضمن لغة إخراجية استطاعت إعادة الألق لنبيل المالح صاحب التجربة الطويلة، وكان له أن كرم في مهرجان القاهرة السينمائي كأفضل مخرج حينذاك، إضافة إلى جوائز معهد العالم العربي في باريس.

وفي المرحلة ذاتها جاءت أفلام من طراز «صهيل الجهات» لماهر كدو والذي دلّل أكثر مما قال وعبر أكثر مما أفصح. فعبر بالصورة والرؤية والمشهد أكثر بكثير مما ورد على ألسنة أبطاله، مع التسليم بأن هذه المرحلة قد شهدت أفلاماً تقليدية لمخرجين جدد مثل: غسان شميط في فيلمه «شيء ما يحترق» حيث لم يستطع الإفلات من إسار النمط التقليدي السائد إلا بحدود، وكذلك محمد شاهين في «آه يا بحر» عندما حاول أن يجد ذاته ويعيد التعبير عن نفسه.

إذن نستطيع القول ان السينما السورية قدمت سياقين متمايزين من أفلام ومخرجين، يجمعهم القول والهدف والمبدأ، ويتفارقان في الشكل والأداء والنضج الإبداعي، وهو حق لكل مبدع أن نشير له، ففي سينما الثمانينات، وكذلك سينما التسعينات استطاع المبدعون أن يقدموا فناً سينمائياً متميزاً،وأن يتجاوزوا، بإبداعاتهم، المحلية إلى العالمية.

فيلموغرافيا السينما السورية القطاع العام

اسم الفيلم	تاريخ الإنتاج	المخرج
١ - سائق الشاحنة	١٩٦٧	بوشكو فوتشينيتش
٢- ثلاثية رجال تحت الشمس	١٩٧٠	نبيل المالح - محمد شاهين - مروان مؤذن .
٣ - الرجل	١٩٧٠	فيصل الياسري .
٤ - حتى الرجل الأخير	١٩٧١	أمين البني
٥ - الفهد	١٩٧٢	نبيل المالح
٦ - السكين	١٩٧٢	خالد حماده
٧- المخدوعون	١٩٧٢	توفيق صالح
٨ - وجه آخر للحب	١٩٧٢	محمد شاهين
٩ - ثلاثية العار	١٩٧٤	بشير صافيه - وديع يوسف - بلال صابوني
١٠ - البازرلي	١٩٧٤	قيس الزبيدي
١١ - السيد التقدمي	١٩٧٤	نبيل المالح
١٢ - المغامرة	١٩٧٤	محمد شاهين
١٣ - كفر قاسم	١٩٧٤	برهان علوية
١٤ - المطلوب رجل واحد	١٩٧٤	جورج نصر
١٥ - الاتجاه المعاكس	١٩٧٥	مروان حداد
١٦ - الأبطال يولدون مرتين	١٩٧٧	صلاح دهني
١٧ - الأحمر والأبيض والأسود	١٩٧٧	بشير صافيه
١٨ - التقرير	١٩٧٧	هيثم حقي
١٩ - بقايا صور	١٩٧٩	نبيل المالح
٢٠ - القلعة الخامسة	١٩٧٩	بلال صابوني
٢١ - حبيبتي يا حب التوت	١٩٧٩	مروان حداد
٢٢ - المصيدة	١٩٨٠	وديع يوسف
٢٣ - حادثة النصف متر	١٩٨٠	سمير ذكرى
٢٤ - حب للحياة	١٩٨١	بشير صافيه
٢٥ - قتل ع/ط التسلسل	١٩٨٢	محمد شاهين
٢٦ - أحلام المدينة	١٩٨٤	محمد ملص
٢٧ - الشمس في يوم غائم	١٩٨٥	محمد شاهين
٢٨ - وقائع العام المقبل	١٩٨٥	سمير ذكرى
٢٩ - نجوم النهار	١٩٨٨	أسامة محمد
٣٠ - ليالي ابن آوى	١٩٩٠	عبد اللطيف عبد الحميد
٣١ - رسائل شفهية	١٩٩١	عبد اللطيف عبد الحميد
٣٢ - الطحالب	١٩٩١	ريمون بطرس
٣٣ - الليل	١٩٩٢	محمد ملص
٣٤ - الكومبارس	١٩٩٣	نبيل المالح
٣٥ - شيء ما يحترق	١٩٩٣	غسان شميط
٣٦ - صهيل الجهات	١٩٩٣	ماهر كدو
٣٧ - آه يا بحر	١٩٩٤	محمد شاهين
٣٨ - صعود المطر	١٩٩٥	عبد اللطيف عبد الحميد
٣٩ - اللجاة	١٩٩٥	رياض شيا

الهوامش

(١) أسست هذه الشركة مجموعة من المغامرين هواة السينما السورية، وهم أيوب بدري وأحمد تللو ومحمد المرادي، وقد تولى أيوب بدري مهمة إخراج الفيلم، وانضم إلى مجموعة المصور الفوتوغرافي رشيد جلال كمصور سينمائي للإشراف على جهاز التصوير السينمائي، وهو من نوع كينامو قياس ٣٥مم، وكان أول عرض لهذا الفيلم في سينما كوزمو غراف «سينما أمية».

* أنظر جان ألكسان: السينما في الوطن العربي، ص١٢٣، حيث يمكن الاستزادة حول قصة هذا الفيلم وظروف إنتاجه والملابسات التي أحاطت بذلك.

* انظر محمد الحسيني: مجلة العربي العدد ٤٣٩، ص١٧٥.

* انظر السينما السورية من المغامرة إلى الهوية، ص٥.

(٢) يذكر جان ألكسان في كتابه «السينما في الوطن العربي» أن أول فيلم مصري روائي طويل هو فيلم «قبلة في الصحراء» إخراج إبراهيم لاما، والذي عرض في الاسكندرية يوم ٥ أيار ١٩٢٧، وتلاه في القاهرة عرض فيلم «ليلى» وهو من إخراج استيفان روستي وإنتاج وتمثيل عزيزة أمير، ويشير بقوله إلى: «وهناك مؤرخون يعتمدون اسم الفيلم الثاني – يقصد فيلم ليلى – كبداية للسينما المصرية نظراً لأنه أكثر أهمية من الفيلم الأول، وليس بين العرضين سوى شهور قليلة».

* انظر جان ألكسان: السينما في الوطن العربي، ص٢٦ – ٢٨، حيث يقدم المزيد من التفاصيل.

* انظر محمد الحسيني: مجلة العربي، عدد ٤٣٩، ص١٧٥.

(٣) مما لاشك فيه أن العروض السينمائية في سوريا، سبقت بأشواط إنتاج الفيلم السوري الأول، ويمكننا هنا أن نذكر بعض أهم المحطات التاريخية للعروض السينمائية قبل إنتاج الفيلم الأول:

– في عام ١٩٠٨، كان العرض السينمائي الأول عن طريق جماعة أجانب قدموا من تركيا وعرضوا صوراً متحركة عجيبة، وكانت معهم آلة متنقلة تتحرك الصور فيها أفقياً.

* انظر جان ألكسان: السينما في الوطن العربي ص١٢١.

– في عام ١٩١٢، عرض حبيب شماس صوراً متحركة في المقهى الذي كان يستثمره في دمشق، في ساحة المرجة، في الموقع الذي يقوم فيه الآن فندق سمير، وكانت آلة العرض تدار باليد، وكان الضوء يتولد من مصباح يعمل بغاز الاستيلين.

* انظر جان ألكسان. المصدر السابق، ص١٢١.

– في عام ١٩١٦، عرضت أفلام متحركة في أول صالة بنيت في دمشق للدولة العثمانية اسمها «سينما جناق قلعة» وكانت الأفلام ألمانية تحديداً، بسبب التحالف التركي – الألماني في الحرب العالمية الأولى، وتقع الصالة في الموقع ذاته الذي يقوم فيه الآن مبنى البرلمان، وكان مبنى الصالة فخماً على الطراز الأوروبي، ولقد احترقت الصالة بعد شهر واحد فقط، ويذكر أنها سميت بهذا الاسم تخليداً لانتصار الأتراك على الأسطول البريطاني في مضيق جناق قلعة الذي يصل بين البحر المتوسط وبحر مرمرة. ونلفت النظر إلى أن الاحتراق كان ينتج عادة لأسباب تقنية إذ يقع بسبب الحرارة الشديدة المنبعثة من ضوء القوس الكهربائي، وبسبب كون الأفلام من مواد سريعة الالتهاب.

للتفاصيل انظر:

* محمد الحسيني: مجلة العربي، عدد ٤٣٩، ص١٧٤ – ١٧٥.

* محمد عبيدو: مجلة إلى الأمام، العدد ٢٢٦٠، ص٣٦.

* السينما السورية من المغامرة إلى الهوية، ص٤.

– في عام ١٨١٨ اقيمت سينما «زهرة دمشق» بإشراف حبيب شماس الذي كان يدير مقهى زهرة في المرجة حينذاك (ويذكر انه في هذا المقهى كانت بديعة مصابني تعمل كارسونة) وكان هذا المقهى مسرحاً ومرقصاً وتقام فيه مباريات ملاكمة، وكانت هذه السينما تعرض أفلاماً فرنسية عنيفة وأفلاماً كوميدية.

– في العام ذاته ١٨١٨، اقيمت سينما «الإصلاح خانة» التي افتتحها أجنبي اسمه اليكو بوليسيفتش، وكانت قرب دائرة البرق والبريد في المرجة.

* انظر: محمد الحسيني: مجلة العربي، العدد ٤٣٩، ص١٧٤.

* انظر: محمد عبيدو، ص٣٦.
* انظر: السينما السورية من المغامرة إلى الهوية، ص٤.
– في عام ١٩٢٣ قام تاجر سلاح أرمني اسمه «أرمناك» بالتعاون مع المرحوم محمد الأغواني صاحب مسرح القوتلي بتأسيس سينما النصر، وفي عام ١٩٢٩ احترقت هذه السينما.
– في عام ١٩٢٤ افتتح توفيق الشماس سينما الكوزمو غراف «سينما أمية» في شارع البحصة، كما افتتح أديب الشريجي عدة دور سينما وأخذ ينافس حبيب الشماس (والد توفيق الشماس) وأولاده.
وبعد احتراق سينما النصر جرب السيد الشريجي العمل في سينما لونابارك، وسينما غازي وسينما الحمراء في حماة، وكثرت صالات السينما في دمشق والمدن السورية رويداً رويداً، وكانت جميع عروضها من الأفلام الصامتة.
* انظر: محمد عبيدو، ص٣٦.
* انظر: السينما السورية من المغامرة إلى الهوية، ص٤.
– في عام ١٩٣٤، دخلت السينما الناطقة كعروض من خلال السادة شماس وقطان وحداد في ملهى العباسية، وكان الفيلم بعنوان «أنشودة الفؤاد» وهو فيلم مصري.
* انظر: محمد الحسيني، مجلة العربي، العدد ٤٣٩، ص١٧٦.
* انظر: محمد عبيدو ص٣٧.
أما بالنسبة للإنتاج السينمائي فيمكن أن نذكر بعض أهم المحطات التاريخية التي تلت إنتاج الفيلم الأول:
– في عام ١٩٣١ تم تأسيس شركة «هيليوس فيلم» بعد اتفاق المصور رشيد جلال والسادة أديب عطا مكي والتاجر رفيق الكزبري والحاج أديب خير، وقامت هذه الشركة عام ١٩٣٢بإنتاج فيلم «تحت سماء دمشق» من إخراج اسماعيل أنزور (والد المخرج التلفزيوني المعروف نجدت إسماعيل أنزور).
* انظر: جان ألكسان، ص١٢٧.
* انظر: محمد الحسيني، مجلة العربي، ص١٧٥.
* انظر: محمد عبيدو، ص٣٧.
* انظر، السينما السورية من المغامرة إلى الهوية، ص٩.
– في عام ١٩٣٧، عاد أيوب بدري لتصوير فيلم «نداء الواجب» باسم شركة «حرمون فيلم» وكان هذا الفيلم آخر الأفلام الصامتة، في حين ينكر محمد الحسيني ذلك لعدم وجود وثائق تثبت صحة ذلك، ولعدم وجود نسخ من هذا الفيلم.
* انظر: جان ألكسان، ص١٢٩.
* انظر: محمد الحسيني، مجلة العربي، ص١٧٦.
– في عام ١٩٤٥، أسست شركة الأفلام السورية التي اتحدت عام ١٩٤٦ مع الشركة السورية اللبنانية وأنتجت في عام ١٩٤٧، فيلماً بعنوان «ليلى العامرية» من إخراج نيازي مصطفى وتمثيل كوكا ويحيى شاهين، وصور هذا الفيلم في استوديوهات مصر.
* انظر: جان ألكسان، ص١٣٧.
* انظر: السينما السورية من المغامرة إلى الهوية، ص١٣.
– في عام ١٩٤٨، قام نزيه الشهبندر بتصوير أول فيلم ناطق باسم «نور وظلام»، وقد شارك في إنتاجه أحمد الركابي وأعلن عنه باعتباره الفيلم السوري اللبناني الأول.
*انظر: جان ألكسان، ص ١٣١.
* انظر السينما السورية من المغامرة إلى الهوية، ص١٠.
* انظر: محمد الحسيني، مجلة العربي، العدد ٤٣٩، ص١٧٦.
– في عام ١٩٥٠، أسست شركة «عرفان وجالق» وقدمت فيلم «عابر سبيل» من إخراج وتصوير أحمد عرفان في حلب.
* انظر، جان ألكسان، ص١٣٢.
* انظر محمد الحسيني، مجلة العربي، ص١٧٦.
– بدأ زهير الشوا نشاطه الذي تمخض عن إنتاج و إخراج فيلم بعنوان «الوادي الأخضر» في عام ١٩٦٢، ثم بدأ في عام ١٩٦٣ بتصوير فيلمه «وراء الحدود» عن قضية فلسطين ولكنه لم يكتمل، وعاد في عام ١٩٦٦ لتقديم فيلم بعنوان «لعبة الشيطان» من إخراجه وتمثيله.
* انظر: جان ألكسان، ص١٣٤.
* انظر محمد الحسيني، مجلة العربي، ص١٧٦.

(٤) علي أبو شادي، مجلة القاهرة، ص ٢٤.
(٥) بعد تأسيس وزارة الثقافة والإرشاد القومي في سوريا، أنشئت دائرة صغيرة للإنتاج والتصوير السينمائي برئاسة المخرج صلاح دهني، وقد أنتجت هذه الدائرة بعض الأفلام القصيرة.
* انظر: جان ألكسان ص١٣٩، حيث انه يذكر أيضاً أنه كانت هناك لجنة للسينما في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الذي أسس عام ١٩٥٧، وكانت هذه اللجنة تصدر بعض الدراسات والتوصيات.
(٦) مرت علاقة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، بالسينما المصرية خلال الفترة من عام ١٩٥٢، حتى عام ١٩٧٠ بثلاث مراحل أساسية بدأت بالإرشاد والتوجيه، ومن ثم الدعم والرعاية والتمويل، والمرحلة الثالثة التي بدأت عام ١٩٦٢، وانتهت عام ١٩٧١، وهي مرحلة القطاع العام، أي إدارة الدولة للعديد من المرافق السينمائية، وإدارة عمليات الإنتاج والخدمات والتوزيع ودور العرض.
* انظر: علي أبو شادي، مجلة القاهرة، ص٢٥.
(٧) صدر هذا القرار ويقضي باحداث المؤسسة العامة للسينما، كمؤسسة ذات استقلال إداري ومالي تقوم بإنتاج الأفلام القصيرة والروائية، وأصبح لها منذ ذلك العام نشاط عملي وملموس وأساسي على هذين الصعيدين، وقد عدل وضع المؤسسة بالمرسوم ١٨بتاريخ ١٩٧٤/٢/١٥، والجدير ذكره أن المؤسسة لم تنتج أول أفلامها إلا بعد أربع سنوات، فقد ركزت المؤسسة عملها ضمن هذه المرحلة على إنتاج الأفلام الوثائقية في مسعى لزيادة خبرة الفنيين الشباب العاملين فيها ممن عادوا من البعثات التي أوفدوا بها إلى مصر وأوروبا، أو الذين اكتسبوا المهنة من خلال الممارسة والتدريب.
* انظر: جان ألكسان، ص١٣٩.
(٨) كان الهدف من إنتاج تلك الأفلام تغطية وجوه مختلفة من الحياة الثقافية والاجتماعية والعمرانية والحياتية، ولم تكن تلك الأفلام تتميز بطابع البحث في مجال إيجاد لغة سينمائية جديدة وما إلى ذلك، بل كانت مجرد أفلام نظيفة مهنياً وسليمة فكرياً بوجه عام، صالحة لأداء المهمة التي أوجدت من أجلها.
* انظر: جان ألكسان، ص١٤٠.
(٩) محمد الحسيني، مجلة العربي، ص١٧٧.
- للتفاصيل حول الواقع المؤسساتي والإداري وإشكالياته في المؤسسة، راجع: صلاحي دهني: قضايا السينما و التلفزة من ص٢٥.
(١٠) محمد الحسيني، مجلة العربي، ص١٧٩.
(١١) إحصائية أعدت بناءً على فيلموغرافيا وردت في منشور «السينما السورية من المغامرة إلى الهوية» بدءاً من ص٢٧.
(١٢) علي أبو شادي، مجلة القاهرة، ص٣٣.
(١٣) يتحدث نذير فنصة عن الحملة الظالمة التي تعرض لها حسني الزعيم حينما اتهم أنه كان وراء غش نوعية السمن الذي كان يستعمله الجيش السوري وذلك بالتعاون مع التاجر المورد لهذه المادة للجيش لقاء مبلغ من المال.
* انظر: نذير فنصة: أيام حسني الزعيم، ص١٧.
(١٤) صلاح دهني: قضايا السينما والتلفزة، ص٧٠
(١٥) جمال ربيع: صعود المطر، ص٢٥
(١٦) صلاح دهني: المصدر السابق، ص٧٣.
(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) المصدر نفسه
(١٩) انظر صلاح دهني: قضايا السينما والتلفزة، ص٧٧ - ٩٣، حيث يناقش مهنة الإعداد وأهم المعيقات التي تصادفها.
(٢٠) صلاح دهني: المصدر السابق، ص٧٣.
(٢١) جمال ربيع: صعود المطر، ص١٧.
(٢٢) وفيق يوسف: مجلة الحياة السينمائية، ص١٧.

المراجع

كتب

(١) جان الكسان: السينما في الوطن العربي - سلسلة كتب عالم المعرفة - إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - العدد ٥١ - شهر آذار/مارس/١٩٨٢.
(٢) نذير فنصة: أيام حسني الزعيم - إصدار دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨٢.
(٣) صلاح دهني: قضايا السينما والتلفزة في الوطن العربي - اتحاد الكتاب العرب - دمشق - ١٩٩٣.
(٤) محمد عبدالوهاب الحسيني: الفيلم السياسي في السينما السورية - اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٩١.
(٥) جمال ربيع: صعود المطر/مفكرة فيلم - دار مشرق مغرب - دمشق - ١٩٩٧.

منشورات

(١) السينما السورية من المغامرة إلى الهوية (١٩٢٨ - ١٩٩٥): المؤسسة العامة للسينما - دمشق ١٩٩٥.
(٢) الأفلام الروائية الطويلة: منشورات المؤسسة العامة للسينما - دمشق ١٩٩٥.

صحف ومجلات ودوريات

(١) مجلة العربي: العدد ٤٣٩، يونيو ١٩٩٥ - إصدار وزارة الإعلام بدولة الكويت - مقال: السينما السورية: حصيلة قليلة ولكنها متميزة - بقلم محمد الحسيني، ص ١٧٤ - ١٧٩.
(٢) مجلة القاهرة: عدد مزدوج ١٦٩ - ١٧٠/يناير ١٩٩٧ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مقال: القطاع العام السينمائي في مصر (١٩٦٣ - ١٩٧٢) محاولة للقراءة الموضوعية: علي أبو شادي، ص٢٤.
(٣) مجلة الحياة السينمائية العدد: ٤٦ - خريف ١٩٩٧ - إصدار وزارة وزارة الثقافة - المؤسسة العامة للسينما - دمشق - مقال: مخرجو التسعينات في السينما السورية، بقلم: وفيق يوسف.
(٤) مجلة إلى الأمام: العدد ٢٢٦٠ - الجمعة ١١-١٧/١١/١٩٩٤ - بيروت - لبنان - مقال السينما في سوريا: تواريخ وأحداث وأفلام، إعداد محمد عبيدو، ص٣٦ - ٣٧.

الأنا والآخر وهدم النمطية

د. محمد فايز الطراونة*

مقدمة

أصبح مؤخرا الحديث عن الثقافة الكونية *Global Culture* في إطار مايسمى بالعولمة أو مايسمى «مابعد القومية» دالة العلوم الإنسانية الحديثة، وقد تعددت ميادين البحث في هذا الإطار الذي يصف العولمة، بأنها الزيادة المتسارعة لتدفق البضائع المختلفة ولحرية مرور الناس وللرأسمال وللتكنولوجيا وللاتصالات وللمعرفة عبر الحدود القومية.

إن من أهم هذه الميادين هو موضوع تفاعل الأنا والآخر، أو «العالمي» و«المحلي». الفكرة الأساسية التي تطرحها العلوم الإنسانية وتحديدا الأنثروبولوجيا هي مشاركة الأنا والآخر أو مشاركة العالمي والمحلي بإنتاج المعرفة الاجتماعية المشكلة والباعثة لما يسمى بالثقافة الكونية.

في هذه الدراسة سيتم التعرف على الجذور الفلسفية لعلاقة الأنا بالآخر من منظور خارج قليلا عن الأعراف الأكاديمية، وذلك بسبب اعتقادي

* قسم الأنثروبولوجيا - جامعة اليرموك - إربد - الأردن .

بوجوب الخروج من سجن سلطة الإنشاء والتقاليد الغربية في البحث. لذلك قمت بربط الاتجاهات الفلسفية بتلك الأنثروبولوجية الحديثة مبينا كيف أن هذه الاتجاهات الأنثروبولوجية تزيد من الأنثروبولوجيا مثالية من جهة، وتعيدها إلى المقولة القديمة بأنها نسيج صنع خصيصا من قبل الدول القومية الغربية للسيطرة على الدول الضعيفة من جهة أخرى.

الرفض المبدئي للطروحات الأنثروبولوجية المثالية يرتكز على عدة مقولات أساسية تتمثل في كون الإنسان كائناً تتحكم فيه غرائزه العدوانية متمثلة بحب ملكية الأشياء. وتزداد هذه الغريزة العدوانية كلما ازدادت علاقة الإنسان المادية بالطبيعة، أي كلما ازدادت مستويات تطور التكنولوجيا. ولأن الإنسان كائن متطور في نظرته المادية فإنه كائن في غاية الوحشية في نظرته الاجتماعية للآخر، لذلك فإن الآخر دائما هو الضعيف في نظر الأنا القوية التي تسمع صوتها للعالم، وهي التي تؤسس لما يسمى بالنظام العالمي وللثقافة الكونية.

الثقافي والبيولوجي بين الأنا والآخر

هي الحقيقة منذ لحظة الخلق في أن يكون اللاتماثل هو الاصطفاء، بمعنى أن اللاتماثل هو شرط أساسي للنظام، وللمحافظة على هذا أو ذاك النظام تتجسد رغبة التغيير والحركة عند من هم مرتبطون قسراً بهذا النظام. إن أهم مفهوم في هذه الجملة هو «القسرية» لأنها تعني المشروع الثقافي وليس البيولوجي، فجميع الكائنات الحية ضمنت وجودها وإعادة وجودها في البرنامج الجنسي كشرط ضروري لإعادة إنتاج الذات، وهذا هو المشروع البيولوجي الذي ينطبق على كل الكائنات الحية، ولايقتصر على الإنسان كما قال فرانسوا جاكوب(1). إلا أن الأخير يصحح نفسه فيما بعد ويقول: «إذا كان يجب أن نكون اثنين معاً لكي نعيد إنتاج ذاتنا فإن ذلك لكي ننتج آخر مغاير لنا»(2). والتصحيح المقصود هنا هو وضع أداة شرطية ليس للممارسة الجنسية والإنجابية، وإنما للمعرفة المسبقة من قبل من هم غير المتماثلين لإعادة إنتاج نفسهما، وهذا تعبير آخر للمقولة الشعبية «من خلّف ما مات». إذاً هناك وعي مسبق لعملية إعادة الإنتاج، ولايمكن لهذه العملية أن تتم إلا إذا كانت هناك معرفة مسبقة بأن الذي سيخلدهما هو شخص آخر مختلف عنهما. إذاً نحن من ينتج الآخر حيث يكون فعل الإنتاج إما بيولوجيا أو ثقافيا أو الاثنين معاً، في جميع هذه

الحالات يكون الآخر هو الثالث، حيث إنه لابد من وجود وسيط يتفاعل مع الأنا لإنتاج الآخر، هذا إذا كان هناك ضرورة لخلق هذا الآخر. والضرورة كما قال فرانسوا جاكوب رغبة الأنا في إعادة إنتاج نفسها. وهذا تأكيد على المشروع الثقافي عند بعض أفراد الجماعات البشرية المختلفة. فالطبيعي أن المشروع الجنسي عند الإنسان كما هو الحال عند الكائنات الحية الأخرى يقصد به إعادة الإنتاج لضمان حفظ النوع، إلا أن هذا المشروع عند الإنسان لم يعد يمثل شرطاً ضرورياً لإعادة إنتاج الذات من الناحية البيولوجية، ولكن ربما إعادة الإنتاج تكون ثقافية خارجة عن البيولوجيا في حد ذاتها. فعند البعض لم تعد هناك ضرورة لإعادة الإنتاج الذاتية وخير دليل على ذلك الممارسات الجنسية المغايرة للطبيعي مثل السحاق واللواط وممارسة الجنس مع الحيوانات من غير نوع الإنسان، وهذه نزعة تكاد تكون موجودة عند معظم الشعوب، وهذا مايهدد الثقافة من وجهة نظر سيغموند فرويد[٢].

عندما نقول إعادة الإنتاج فهذا يعني من الناحية الفلسفية التأكيد على البنية، وبالتالي النمطية، وعندما نقول لاتوجد ضرورة لإعادة الإنتاج الذاتي عند ممارسة النشاط الجنسي فهو تأكيد على مبدأ تفتيت أو تفكيك البنية وإلغاء للنمطية.

أما خطابيا، فمشروع إعادة الإنتاج يعني التأكيد على المعنى في علاقة الدال والمدلول، لأن المقصود هو عملية توحد بين «المختلفات»، بالتالي التأكيد على الأصول في المعنى، أما مشروع عدم إنتاج الذات فهو توحد بين «التماثلات»، أي استخدام المجاز والاستعارة والشكل بدلا من أصول المعنى.

في لغة الديالكتيك فإن المشروع الأول يمثل نفيا لحقيقة الآخر من خلال التأكيد على حقيقة الأنا، وهذان – النفي والتأكيد – متغايران ومرتبطان معا حيث ينتجان الأنا والآخر في آن واحد لأنهما ينتجان آخر ثالث يكون هو بدوره مغاير للاثنين. أما بالنسبة للمشروع الجنسي الذي لايهدف إلى إعادة إنتاج الذات فإنه ينفي حقيقة الآخر مثلما تنفي الأنا حقيقتها، وهذا يعني إلغاء التمايز والتأكيد على التماثل. النتيجة منطقية في هذا المشروع حيث لا يتم إنتاج آخر، فالتماثل يعني النفور في لغة الديالكتيك وبالتالي العدم، لأنه لابد من التضاد بين العنصرين المرتبطين معا في نظام محدد لكي ينتجان آخر مغاير.

هذا بدوره ينعكس على التيارات الفلسفية–الأكاديمية. فالمشروع الأول مثلا يؤكد على حقيقة التراتبية والهيمنة في علاقة الإنسان مع الإنسان الآخر، وهذا انعكاس للاتجاه الوظيفي والبنيوي. فهذان الاتجاهان على اختلافهما يؤكدان على النمطية السلوكية، وبالتالي على النظام. أما المشروع المغاير فهو ينفي وجود نمطية سلوكية معرفة للإنسان، وبالتالي فإن التراتبية والهيمنة

والعقاب والسجن ليست من طبيعة الإنسان الثقافية. يمثل هذا الاتجاه الكثيرون منهم شابيرا[٤] الذي أثار جدلا مفاده أن المجتمعات الإنسانية قبل تشكل الدولة كانت تنظم شؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية دون الحاجة لاستخدام العنف لضبط عمليات التفاعل الاجتماعي. هذا مع العلم أن المجتمعات البسيطة كانت تعرف أشكالا من الزعامة والنظم الحكومية أقل تعقيدا من التي نعيشها الآن. لذلك يعتقد شابيرا وآخرون أن القوة ليست رديفا للنظام لأنها ليست من طبيعة الإنسان الثقافية. إلا أن هذا كان محاولة للكشف عن أزمة الخطاب الأوروبي الرأسمالي المتمركز على الذات والذي ينظر للآخر (غير الأوروبي) على أنه أقل حكمة وأدنى مرتبة، من هنا نشأت التفكيكية التي تحاول أن تهدم (أو تفكك) سلطة الخطاب الأوروبي الرأسمالي[٥].

تقف الأغلبية من العلماء التقليديين في الاتجاه المنبثق من المشروع الجنسي الأول وهو المشروع السائد، وحتى لا أدخل في عملية اجترار للمعلومات والمفاهيم النظرية السائدة فإنني أشير إلى عميد الاتجاه الوظيفي إميل دوركهايم الذي تتلخص آراؤه بأن الثقافة Culture هي الكل المتكامل المتجانس والذي يتألف من أجزاء مختلفة لها وظائف مختلفة هدفها تلبية حاجات متبادلة، وهو بهذا يشبه المجتمع الثقافي بالجسم البيولوجي المتناغم والذي تنسجم أجزاؤه من الناحية البيولوجية مع بعضها بعضا[٦]. بمعنى أن المجتمع الثقافي في حالة توازن دائم[٧]، وهم بهذا يؤكدون على النظام الرتيب الذي لايتغير[٨]. فمن الناحية السياسية كان هذا الاتجاه الوظيفي هو الملهم الروحي لحركة المحافظين في الأحزاب السياسية وتحديداً الأوروبية منها.

ويتكامل الاتجاه البنيوي الذي كان رائده ومؤسسه كلود ليفي-شتراوس مع فلسفة الاتجاه الوظيفي. باختصار قام البنيويون بنقل أفكار الاتجاه الوظيفي إلى درجة أعلى من التجريد حيث يؤكدون على أن النظام هو أصل كل شيء، أي أن هناك بنية واحدة لكل الأشياء، لهذا فإن كل «المختلفات» لها أصل واحد يتكرر في الظواهر التي تبدو للعين المجردة مختلفة[٩]، بمعنى آخر إن البنية هي النمطية التي لاتتغير.

تتقاطع الاتجاهات الفلسفية من الناحية الابستمولوجية حيث بزغ فلاسفة أمثال: ميشيل فوكو وجان لاكان ودريدا وغيرهم. هؤلاء قاموا بقلب الاتجاه البنيوي رأسا على عقب، وكأنهم يؤسسون لاتجاه نقيض تماماً يدعو إلى تفكيك البنية على اعتبار أن هذه البنية ليست سلوكاً، وإنما شيئاً ذهنياً ليس له علاقة بالسلوك[١٠].

ويبدو أن ميشيل فوكو وغيره قد استندوا في هذه الطروحات على قراءتهم لمشروع الخطاب الثقافي الأوروبي (ليس بالمعنى اللغوي فقط، وإنما السلوكي المباشر وغير المباشر). فقد أكد فوكو على أن هذا المشروع يعيش أزمة حادة، ونتيجة لاكتشافه لهذه الأزمة دعا فوكو البشر للتمرد على

النظام الذي هو بالأصل زائف، وبالتالي التمرد ضد أساليب العنف والتعذيب والعقاب والسجن[١١]. إن الانقلاب على البنيوية شبيه بانقلاب المادية لكارل ماركس وانجلز على الفلسفة المثالية لهيغل.

ويبدو أن الاتجاه الجديد في الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع الذي يسميه البعض بالعولمة أو Globalization والبعض الآخر يسميه اتجاه ما بعد القومية أو Transnationalism[١٢] له علاقة مباشرة بفلسفة التفكيك Deconstruction. كما يبدو أن هذه الاتجاهات الجديدة عقيمة بالمعنى البيولوجي، إلا أنها مهمة بالنسبة لثقافة سلطة القوي، هذا مع العلم أن أصحاب اتجاه العولمة ومن قبلهم التفكيكيون ينظرون للفكرة التي مفادها أن الأنا والآخر متوازيان بفعل الإنتاج، فحينما تنتج الأنا الآخر، فإن الآخر سيكون في الوقت نفسه ومن الزاوية المعاكسة هو الأنا، والأنا الأولى ستكون هي الآخر[١٣]. بتعبير آخر، يقول الانثروبولوجيون الجدد أن الأنا والآخر يساهمان في إنتاج صورة بعضهما بعضا، ويتشاركان بشكل متواز في إنتاج المعرفة الاجتماعية Social Knowledge[١٤]. يقولون الكل يركب نفس القارب، وبالتالي يشترك في نفس المصير[١٥].

للوهلة الأولى يبدو أن اتجاه العولمة ساذج، إلا أنه يحمل بطياته تعبيرات أيديولوجية، خصوصا فيما يتعلق بإنتاج مصطلحات جديدة بهدف أن تحل محل المصطلحات القديمة بدعوى ملاحقة التغيرات الجديدة التي تحدث في الجانب الثقافي على صعيد العالم. من أهم هذه المصطلحات الانثروبولوجية «المحلي أو Local» و«العالمي أو Global». «فالمحلي» يقصد به الثقافات غير الغربية، بينما «العالمي» يقصد به الثقافة الغربية الرأسمالية. من زاوية أخرى جاءت هذه المصطلحات للتعبير عن الأنا القوية أي «العالمي» والآخر الضعيف أي «المحلي»[١٦].

إذا دققنا في التعبيرات «المحلي» و«العالمي» وبدلالاتهما فإننا سنلاحظ خطاب الهيمنة الغربية التي تعتبر الثقافة الغربية هي العالمية والثقافات الأخرى هي المحلية. والغريب أن الكثير من أنثروبولوجيي دول ما يسمى بالعالم الثالث يعلنون رفضهم لهيمنة الثقافة الغربية الرأسمالية، إلا أنهم في الوقت نفسه يستخدمون هذه التعبيرات[١٧].

للكشف عن كينونة مثل هذه الاتجاهات سواء سذاجتها أو خطورتها كان لابد من العودة لمشكلة أساسية ألا وهي علاقة الأنا بالآخر، كيف يتفاعلان وكيف يكونان حسب أقوال الانثروبولوجيين مايسمى بالثقافة الكونية. ماسيتقدم هو محاولة لبيان عدمية مثالية الفكرة الأساسية عند هؤلاء الذين يساوون مابين الأنا والآخر.

عندما نقول إن الإنسان حين يقف أمام المرآة ويتذكر لحظة الموت فلن يرى إلا صورة نفسه، وإذا استثنينا هذه اللحظة فإن الإنسان لايرى في حياته اليومية وحتى لحظة مماته إلا الآخر، الذي

يحاول أن يسيطر عليه، لذلك فالنمطية تكمن في تنحي البيولوجيا وترك الحلبة لما هو اجتماعي-ثقافي. ولأن الإنسان الثقافي ينكر حقيقة نفسه البيولوجية في حياته اليومية نراه يدخل في متوالية هندسية من علاقات تقترن بحقيقة الآخر الاجتماعية-الثقافية.

إن معنى السلسلة الهندسية يمكن توضيحه كالتالي: هناك مستويات وسياقات من التفاعل بين الأنا والآخر، أو بين الإنسان والإنسان الآخر التي من خلالها يتم خلق صورة الآخر. والإنسان يشكل فئات مختلفة تبدأ بالفرد، وأي تشكيل اجتماعي مثل الأسرة أو القبيلة أو الإقليم أو الشعب أو الأقلية أو العرق وهكذا. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأفراد في كل فئة من هذه الفئات (أو مستويات التفاعل) تشكل صورة الآخر استنادا لثلاثة سياقات أساسية هي أولا (التنشيئي-النفسي)، ثانيا (التفاعلي-الواقعي)، وثالثا (الاسترجاعي-التاريخي).

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه المستويات والسياقات فإن الأنا ستنتج عددا كبيرا من صور الآخر حيث يصعب على المرء أن يجمعها في إطار واحد قابل للتحليل أو التطبيق. هذا مع العلم أن هذه السياقات ومستويات التفاعل لا تعني شيئا بالنسبة للإنسان من الناحية البيولوجية. وكما ذكرنا فإن التفكير البيولوجي عند الإنسان يتجلى بإلغاء هذه السياقات ومستويات التفاعل في لحظة الموت، فالموت يعني فناءه وفناء كل مايحمله من ثقافة.

إذا قارنا التفكير البيولوجي وأهميته الحتمية مقابل التفكير الثقافي تبرز عندنا أهمية خطاب الإنسان المتمثل بالكتابة والشفاهية كآليات لتعبيرات مضللة لحقيقته البيولوجية ومايرادفها من حقائق ثقافية خاصة بالإنسان الآخر. إن أهمية الكتابة والمصادر الشفاهية تم استمدادها من الفكرة الإلهية التي مفادها أن الإنسان كلمة ليس إلا[١٨]، ينسجم هذا أيضا مع أفكار الاتجاهات الانثروبولوجية والفلسفية الحديثة التي تتعامل مع الخطاب ليس بالمعنى اللغوي فقط وإنما باعتباره مؤشرا لسلوكيات وعادات وتقاليد وأساليب تفكير. من هنا يأتي منهج فوكو والتفكيكيين عامة للتعبير عن التضليل الخطابي في المشروع الثقافي الغربي المأزوم على حد تعبيرهم. فهذا الخطاب يحقق المكاسب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على الصعيد العالمي من خلال اعتماده على المجاز والاستعارة والشكل أكثر من اعتماده على علاقة الدال والمدلول المعجمية أو الإيحائية، أو في بعض الأحيان العلائقية منها. وهو بهذا يؤسس لهوية حضارية تعتمد على اللانمطية، وهو بالتالي مشروع مجهول عند الآخر، فالأصل في المعنى يحدده سياق المنفعة الذاتية للأنا، لذلك فهو مشروع يقوم على مبدأ نفي الأصل وتفكيك بنية الأشياء.

إن مشروع فوكو والتفكيكيين في حد ذاته يعد قراءة مهمة في التاريخ الحديث لحركة الإنسان الثقافية التي لا أراها سوى آليات تنتجها الأنا القوية للسيطرة على العدد الهائل من الآخر

الضعيف المتحفز للانقضاض على الأنا القوية. فثقافة السلطة مثلا هي رسم لقواعد ونظم معاكسة لقواعد ونظم الآخر المسيطر عليه. إن الرغبة في السيطرة ليست ثقافية، وإنما تكمن في بنية الإنسان (أي في عقله) ولم تقدم الثقافة إلا المسوغات والبدائل لتصوير هذه الرغبة بأشكال كثيرة، لذلك فإن الثقافات تختلف في المكان والزمان، وهذا ماسيتبين لنا لاحقا في هذه الدراسة. الإنسان هو في الأصل كائن مضطرب نفسيا بسبب سيطرة الطبيعة عليه لملايين السنين. إن مسألة الاضطراب النفسي هي بتعبيرات فلسفة علم النفس الفرويدي «النمط الأولي» أو «اللاشعور الجمعي» حيث تقوم الغرائز بتحديد دوافع نشاط الإنسان بسبب المادة البيولوجية الوراثية، كما أن العقد comlexlexes هي قوى الفرد النفسية اللاشعورية التي تؤثر دائما على نشاط الإنسان الحيوي(١٩).

إن أول أشكال الآخر الذي اعتمده الإنسان هو الطبيعة المتوحشة، ولم يحدث هذا الاعتماد إلا بعد أن بدأ الإنسان بإنتاج أدواته الثقافية، منذ ذلك التاريخ بدأ الإنسان في الانتقام من الآخر (الطبيعة المتوحشة) التي انتقلت وغاصت داخله على شكل الأنا الأخرى المتوحشة (Id). هذه المتوحشة يجب أن يكبح جماحها، لذلك فإن أول أشكال الصراع بين الأنا والآخر كان داخل جسمه، ومن ثم صراعه مع الإنسان الآخر سواء في الأسرة، العائلة، القبيلة، القرية، الوطن والإقليم والعالم.

أصبح أي إنسان آخر بدوره في لاشعور الأنا رمزا للطبيعة الأم الأولى المتوحشة. فالنمطية هنا تتمثل في الصراع، وهي تختلف كليا عن النمطية في المناهج والاتجاهات الوظيفية أو البنائية أو الوظيفية-البنائية، حيث تصبح الاستعارة والمجاز والشكل آليات لتوظيف نمطية الصراع عند الإنسان بأشكال مختلفة قمنا بالاصطلاح عليها بالثقافة. من هنا فإنني لا أرى في الثقافة سوى مجموعة من الآليات المختلفة الشكل لتبرير ديمومة الصراع والتراتبية بين الإنسان والإنسان الآخر، فنمطية هذه الاتجاهات مثل القواعد والنظم ليست هي الأصل كما ادعى فوكو وهذا صحيح، والسبب أنها استبدلت بنمطية الصراع الأكثر غموضا، وهي الفاعلة، بمعنى أنها تتحكم في شكل ووظيفة القواعد والنظم.

ربما تكون هذه الطروحات أكثر وضوحا عند القول إن الإنسان الثقافي المتطور هو الإنسان الذي يستطيع أن يخلق عالما مناقضا لحقيقة المادة، وإن الإنسان المتخلف أو الأقل تطورا هو الذي يمثل المادة نفسها، أي أنه هو نفسه موضوع المادة التي يعتني بها ذلك الإنسان المتطور. هذه العلاقة مشروعة ضمن المشروع الغربي. إن إنسان هذا الخطاب يفهم ويدرك منطق الربط بين

المجاز والمعاني المختلفة المتعددة للكلمات والأشياء، ومن ثم يطبق مبدأ إخفاء المعنى بين الرموز والسلوك الفعلي.

بهذا التقديم يمكن التأكيد على الفكرة التي مفادها أن صورة الآخر تتشكل ضمن شبكة علاقات تعتمد على سياقات ومستويات من التفاعل سابقة الذكر حيث تتحدد الأنا مواقع الآخر بشكل يجعلها تبدو غير منسجمة ومتعارضة في كثير من الأحيان.

تكمن أهمية هذه الفكرة في تحليل مايدور الآن على الصعيد العالمي من فروقات هائلة بين الأنا والآخر في مواقع عديدة منها السلطة والخضوع، والتطور والتخلف، والغنى والفقر. هذا مع العلم أن الاتجاهات النظرية والأكاديمية الجديدة في العلوم الإنسانية أصبحت تصر على التأكيد أن الآخر شريك مهم في إنتاج المعرفة الاجتماعية، وهو بذلك (أي الآخر) يشكل الآخر (الذي هو الأنا القوية-الغرب)، وبالتالي إعطاء المشروعية لفكرة أنه ليست الأنا القوية هي الوحيدة التي تشكل صورة الآخر الضعيف، وإنما هذا الأخير في علاقة جدلية مع الأنا، واستنادا إلى هذه العلاقة تنتج صورة هذه الأنا. بهذا الطرح فالانثروبولوجيون البريطانيون والأمريكيون يريدون التأكيد على أنه لايوجد فرق بين الأنا والآخر[٢٠]. وللتشكيك في هذه الأفكار فإنني سأقدم بعض الأمثلة - وبشكل غير انتقائي - حيث تكون خلفية التحليل هي نمطية الصراع في التفكير والسلوك البشري التي سبق وأشرنا إليها.

إذا اعترفنا بأن قانون الديالكتيك هو قانون الحركة لكل الأشياء، فإننا سندرك - وبشكل مباشر - أن التضاد والتغاير في المادة ينعكس على شكل صراع للعناصر الثقافية الداخلة في سياق ما. نقول إن الانثروبولوجيين الجدد (أو مايمكن تسميتهم أنثروبولوجي أكسفورد لعام١٩٩٣)[٢١] يتماهون مع المشروع الجنسي المغاير سابق الذكر، والذي يقوم على مبدأ توحيد التماثلات قسرا، وذلك لأنهم يعتقدون أن الأنا أو بتعبيراتهم «العالمي» تقبل بثقافة وتاريخ الآخر الذي أسموه «المحلي». التماهي هذا لاينتج سوى العدم الفكري، لأن موازاة الأنا مع الآخر أو حسب تعبيراتهم «العالمي» مع «المحلي» تعني النفور في قانون ديالكتيك المادة التي نحن جزء منها. إن أبجديات هذا القانون تنص على أنه يجب أن يكون هناك على الأقل عنصران بشحنات متعاكسة ومتضادة مرتبطان معا بنسق تفاعلي محدد حتى يتحركان وينتجان شيئا جديدا. هذان العنصران عند أنثروبولوجيي أكسفورد ذوا شحنات متشابهة (موازاة الأنا مع الآخر)، لذلك فإن العنصرين لن يلتقيا أبدا لأن عملية النفور ستكون حتمية.

بناء على ما تقدم فإن كل الاتجاهات النظرية والفكرية والفلسفية التي تعتمد هذا التفكير الساذج من الظاهر هي اتجاهات تهدف إلى السيطرة على الآخر (على المستوى العالمي). رغبتهم

هذه في السيطرة مختفية في أعماق البنية، أي في العقل الذي ينتج النص، وهذا ماحاول ميشيل فوكو أن يبينه ولو بشكل غير واع أو غير مباشر.

الآن سنحاول تطبيق المفاهيم السابقة على رؤيتنا (العرب) للآخر (غير العرب)، ومن ثم (غير العرب) للعرب.

إذا استثنينا نظرة المستشرقين الألمان القيمة للعرب وتحديدا للعربي المسلم من نظرة المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين فإنه - العربي - سيكون حتما ذلك المتخلف صاحب عقل ماقبل المنطق[٢٢]. لم تعد تقتصر هذه الصورة على النخبة الأوروبية المثقفة كما كان الحال في القرون (السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر) بل انتقلت إلى الذاكرة الجمعية عند «معظم» شرائح المجتمعات الأوروبية. فصورة الآخر (العربي) لم تتغير بشكل أساسي عند الأنا الأوروبية طالما هي قوية، السبب في ذلك أن السياق الأساسي الذي ينتج الصورة هو في هذه الحالة (التفاعلي - الواقعي)، لأن هذا السياق هو امتداد لسياق التفاعل التاريخي. نلاحظ أن الأنا الأوروبية مازالت هي المتحكمة والمسيطرة، حيث نرى أن صورة العربي المتدنية قد انتقلت إلى السياقات الأخرى مثل (التنشيئي-النفسي) و(الاسترجاعي-التاريخي).

أما إذا نظرنا للعلاقة بين العربي-المسلم والأوروبي الغربي من الزاوية المعاكسة لنظرة الأوروبي للعربي فإن نتائج سياقات التفاعل ستكون مختلفة.

إن رؤية العربي القوي للأوروبي المهزوم لا يمكن أن تتشكل إلا ضمن السياق الاسترجاعي-التاريخي، وتحديدا فيما يخص الفرنجة أو الصليبيين من المنطقة العربية. أما في السياق التفاعلي-الواقعي، فالأوروبي هو المتفوق والمسيطر في السياق التنشيئي-النفسي، والأوروبي ماهو إلا ذلك الشخص اللاأخلاقي والإباحي.

والآن لنضرب مثالا آخر وهو علاقة العربي «المسلم والمسيحي» مع اليهودي والعكس، وهو من أكثر الأمثلة دلالة على تبدل الصورة المنتجة في الذهن عن الآخر.

تكاد تتفق معظم المنطلقات الفكرية والدينية والسياسية (مع بعض الاستثناءات غير الممثلة) على صورة اليهودي ضمن السياق (التفاعلي-الواقعي). جميعها لم تعد تفرق بين الإسرائيلي واليهودي والصهيوني. الصورة نفسها تتكرر في السياق (التنشيئي-النفسي) حيث يتم نقل صورة الإسرائيلي واليهودي والصهيوني عبر الأجيال على أنهم العدو الشرير الخبيث والمغتصب، وأنهم جميعا أدوات الإمبريالية الغربية في تفكيك الوطن العربي. لكن هذه الصورة تختلف بعض الشيء في السياق (الاسترجاعي-التاريخي). ففي فترات معينة من التاريخ كانت صورة اليهودي إيجابية حيث لم يكن هنا وجود للإسرائيلي أو الصهيوني على اعتبار أن هذين المصطلحين هما

نتاج للحركة القومية الاستعمارية الأوروبية في القرن التاسع عشر. ففي فترة ما قبل الإسلام كان ينظر لليهودي من قبل العرب على أنه من العرب، ويحمل نفس الصفات الاجتماعية والثقافية من عادات وتقاليد(٢٣)، إلا أنه يختلف من الناحية الدينية. أما بعد الإسلام فقد بدأت الصورة عند العربي المسلم تختلف، وتأخذ طابعا سلبيا ولو تدريجيا(٢٤)، واكتملت هذه الصورة السلبية في القرن العشرين عندما أقيم الكيان الصهيوني في فلسطين.

هذه النظرة تشكلت عند العربي (المسلم والمسيحي) ليس فقط بسبب احتلال فلسطين، وإنما أيضا كرد فعل لنظرة اليهودي لكل ماهو غير يهودي. فالعربي يعرف أن اليهودي (الصهيوني والإسرائيلي) يعتبر الآخر (اللايهودي) «جوييم» أي «شيء» وليس «إنسان». إن أي إنسان غير يهودي هو شيء قرباني ولليهودي الحق بتقديمه للرب في أي مكان وأي زمان(٢٥). بالمقابل فإن العربي أصبح يعتقد بأن اليهودي-الإسرائيلي-الصهيوني هو عدو الله، وبالتالي عدو الإنسان أينما وجد، وسيأتي يوم يبلغ فيه الحجر والشجر عن مكان اليهودي المتخفي حتى تتخلص الإنسانية من شر اليهود(٢٦).

إن هذه الصورة القائمة للشخصية اليهودية عند العربي في السياقين (التنشيئي-النفسي) و(التفاعلي-الواقعي) كانت هي المبعث الأساسي في إثارة العديد من نقاط التشكيك في الديانة اليهودية نفسها وفي تاريخ اليهود في المنطقة، وهي مواضيع تعتبر «تابو» في الكثير من مناطق العالم. هناك الكثير من الكتاب العرب المهتمين بهذه القضايا يهدفون إلى تحرير التاريخ العربي والبشري بشكل عام مما علق بهم من آثار المصادر التوراتية المقحمة إقحاما على الحدث التاريخي، وهم بهذا يحاولون أن يكشفوا بأن التاريخ المستند على المصادر التوراتية هو تاريخ مستند في أكثر جوانبه على الأساطير التي تدعم الأفكار العنصرية الانتقائية كما فعل الكاتب المسلم غير العربي روجيه غارودي(٢٧).

بهذا التشكيك فإن اليهودي ليس وحده مرفوضا وإنما معتقداته أيضا، ولأن المسلم يعترف بالديانة اليهودية على اعتبار أنها سماوية فهو يقوم بتبرير نقاط التشكيك سابقة الذكر بقوله إن اليهودية السماوية قد تم تحريفها، ولم تعد التوراة المتداولة حاليا هي كتاب الله. من هنا فإن صورة هذا الآخر عند العربي هي نظرة مطلقة، أي أن صورته واحدة في السياقات الثلاثة سابقة الذكر.

الآن، إذا كانت هذه الصورة المتبادلة بين الطرفين المعنيين بالعلاقة هي صورة تناحرية أو صدامية في المثالين السابقين (الصورة المتبادلة بين العرب والأوروبيين من جهة، وبين العرب

واليهود من جهة أخرى) فأين منطق أنثروبولوجيي أكسفورد القائل إن الكل ينتج والكل يساهم والكل يشارك في إنتاج المعرفة الاجتماعية التي تهدف إلى خلق ثقافة عالمية؟

مايهمنا من هذا كله التساؤل «من الذي يستطيع أن ينشر صورة الآخر من خلال وسائل الإعلام المختلفة؟» اعتقد أن الإجابة واضحة، إنه المسيطر القادر على تمثيل المعنى بشكل معاكس paradox، وهذا المسيطر هو الليبرالي، ومن لايستطيع ذلك هو الأصولي. فالأول يستطيع أن يمتلك روح وجسد الآخر، بينما الثاني لا يعبر إلا عن الجسد فقط. ولأن الجسد يفنى بينما تبقى الروح فإن الإنسان في الحالة الأولى هو الذي يمتلك المعرفة والحكمة، بينما الآخر هو وعاء لهذه المعرفة.

هذا مايبرر العلاقة الجدلية المنتظمة بين الأنا والآخر من خلال السيطرة وعمليات الإخضاع، لذا فعلاقة الأنا الثقافية مع الآخر هي بمثابة تعويض للقطيعة مابين الحقيقة البيولوجية والحقيقة الثقافية سابقتي الذكر. ولأن الثقافي انتصر على الطبيعي (البيولوجي) فقد انتصر الرأسمالي الليبرالي في عالمنا هذا على غير الرأسمالي.

تقوم المنفعة في المجتمعات الرأسمالية بتحديد سياقات التفاعل بين الأنا والآخر، لذلك فالخطاب يكون محدد المعالم. ففي هذه المجتمعات يكون الآخر على نوعين: الأول وهو من نفس مجتمع الأنا المسيطرة (أي أفراد المجتمع)، يكون هذا الآخر متمايز عن السلطة وأدنى منها، لكنه ليس مستضعفا، يتبين ذلك من خلال الحقوق المدنية التي تكفلها دساتيرهم، هذا إضافة إلى أن المؤسسة هي السلطة وليس الفرد هو السلطة كما هو الحال في معظم المجتمعات غير الرأسمالية. أما الآخر الثاني المقابل للأنا الأوروبية القوية فهو المسيطر عليه والضعيف الذي يجب إخضاعه، ويكون هذا الآخر من خارج الدوائر الثقافية الأوروبية الرأسمالية.

في المجتمعات الأخرى غير الرأسمالية عامة نلاحظ أن الخطاب المعبر عن التفاعل بين الأنا القوية والآخر غير محدد المعالم، فأنا السلطة هي آخر ضعيف أمام الأنا الأوروبية الرأسمالية. إلا أن أنا السلطة في المجتمعات غير الغربية تقف أمام آخر ضعيف وهو ذلك الذي يعيش مع الأولى في المجتمع نفسه (أي أفراد مجتمع أنا السلطة).

بشكل عام نلاحظ أن صورة الآخر الأدنى أو المستضعف عند الأنا القوية هي إلى حد بعيد صورة واحدة تعتمد أساس الرؤية المطلقة سواء في علاقة المجتمعات الرأسمالية الغربية مع غير الرأسمالية من جهة، أو في داخل المجتمعات غير الرأسمالية العربية من جهة أخرى. يفضي هذا إلى فرضية مفادها أنه كلما ارتفع الموقع السلطوي، وكلما اتسع مداه سيؤدي بالضرورة إلى المزيد من الانغماس في النظرة العدائية للآخر. وهذه النظرة سكونية، أي أن سياق التفاعل (الاسترجاعي-التاريخي) غير فعال ودوره مهمش في التحكم بعلاقة أنا-السلطة، وآخر-الشعب.

إن السلطة المتمثلة بالأفراد (أي ليس بالمؤسسات) في المجتمعات غير الرأسمالية تعتقد من خلال ممارساتها بأنها ستدوم مدى الحياة دون الأخذ بعين الاعتبار تجارب من سبقهم من المجتمع أو من المجتمعات الأخرى. فالحاكم يرى أنه سيبقى في السلطة مدى الحياة، ولهذا نراه سلطويا شموليا. ماجاء هو تعبير عما ذكرناه في بداية الدراسة عن لحظة الموت ووقوف الفرد أمام المرآة (أي لغة البيولوجيا عند الفرد) نلاحظ أنها مغيبة تماما، بالمقابل نلاحظ أن لغة ثقافة السلطة (وهي الموجودة عند كل البشر) هي السائدة.

استنادا للتقديم السابق عن ثقافة أنا السلطة في المجتمعات غير الرأسمالية وعلاقتها بالآخر الضعيف فإن الحاكم سيقوم بتقسيم العالم من حوله إلى قسمين: الأول ويتألف منه، والثاني يتكون من الكل الآخر الذي يحكمه.

إذا قارنا هذا التقسيم عند الحاكم (المؤسسة) في المجتمعات الغربية الرأسمالية نرى أن هناك اختلافا جوهريا يتمثل في أن هناك ثلاثة تقسيمات أساسية هي: الأول مؤسسة السلطة يقابله أفراد مجتمع المؤسسة، الثاني الاتحاد الأوروبي، والثالث ما هو غير رأسمالي أوروبي.

يكون الآخر في القسم الأول ليس العدو، لأن هذا الآخر يستطيع عبر مؤسسات الدولة التي أوصلت الحاكم للسلطة من تغيير الحاكم أو الحزب الحاكم. أما القسم الثاني فإن الآخر يمكن أن يكون إيجابيا لأن السلطة في الدول الأوروبية الأخرى من الممكن أن تتحالف مع أنا السلطة في القسم الأول. أمافي القسم الثالث، فإن الآخر يتحول إلى الضعيف (ولكنه متحفز للانقضاض على أنا السلطة في القسم الأول) لذلك يجب التحكم بقوانين النظام العالمي التي تحدد طبيعة هذه العلاقة حيث يجب أن يبقى هذا الآخر ضعيفا ومسيطرا عليه. هذه إشارة لزيادة معدلات الفقر والبطالة والحروب في دول مايسمى العالم الثالث.

باختصار ان الاعتقاد بضرورة إبقاء الآخر مسيطرا ضمن نظرة شمولية مغلقة هو الذي يبرر لأنا السلطة أن تضرب وتقمع حسب مبدأ «علي وعلى أعدائي self destruction»، وبهذا نقترب مرة أخرى لنظرة الإنسان المطلقة، لنظرة الإنسان لنفسه عندما يشعر بالعجز والموت. ففي حالة أنا السلطة فإن الآخر الضعيف هو تمثيل للذات الأخرى التي يعيش بداخلها، فعندما تموت فإن الآخر يجب أن يموت.

إن هذه المقولات تستدعي طرح فرضية أخرى ذات علاقة بتفاعلات الأنا والآخر، فكلما تطورت العلاقة بين الإنسان والمادة (تطوير القوى المنتجة) كلما تدهورت العلاقات الاجتماعية بين الإنسان

والإنسان الآخر. التدهور المقصود هو قدرة الإنسان على السيطرة على الإنسان الآخر. فقد أصبحت آخر أشكال الترميز التي قام بها الإنسان المسيطر على الإنسان المسيطر عليه هو اعتباره «المحلي»، هذا مع العلم أن هذا المحلي يمثل مايقارب ٩٤٪ من سكان الأرض، بينما رمز لنفسه «بالعالمي» وهو الذي لايمثل أكثر من ٦٪ من سكان الأرض[٢٨]. الغربي هو «العالمي» ولأن مصطلح «العالمي» يحتوي على كل شيء فإن الآخر (الذي هو «المحلي») والطبيعة والعالم أصبحوا الغرب الواحد من الناحية السيكولوجية النفسية. لذلك فالغربي «الاقتصادي والاجتماعي والسياسي» أصبح ذلك المريض المصاب بأقصى درجات الشيزوفرينيا. هذه هي الحالة التي لايستطيع فيها المريض أن يميز بين حدود عالم جسده وعالم أمه وأسرته ومجتمعه وكل العالم التاريخي، إن هذه الحالة تتجسد في خطاب رؤساء ومؤسسات الدول الامبريالية الرأسمالية الذين يؤكدون فيه على مسئوليتهم وحدهم في حفظ النظام العالمي، ومسئوليتهم في المحافظة على البيئة وفي المحافظة على أمن كل المجتمعات البشرية. هذا الخطاب يتيح لهم أن يلوحوا بمحو شعوب كاملة عن الخارطة كما صرح بذلك وزير حربية إسرائيل (إسرائيل هنا هي جزء من أوروبا وليس من الشرق، لذلك فهي في نظر الغرب الدولة الديمقراطية الوحيدة في منطقة الشرق الأوسط) قبل عامين بإمكانية إزالة سوريا عن الخارطة الجغرافية.

هذا التداعي يفرض سؤالاً خطيراً، هل البؤس في معظم أرجاء العالم حتمي، أم أنه مرتبط بالغرب الرأسمالي ؟ الإجابة عن هذا السؤال تعني أن أضع نفسي على مذبح النقد لأن الإجابة ستكون رؤية من دون دموع، ولكنها رؤية حزينة.

منذ هيمنة الرأسمالية العالمية ومعظم الأفراد والجماعات التي تعيش خارج المراكز الرأسمالية سجناء سلطة الإنشاء الغربي الرأسمالي. إن هذا الإنشاء البائس ناتج عن تطور الشروط المادية لحياة الإنسان الغربي الذي دائما يطلب المزيد كالطفل المدلل على حساب الشروط الحياتية (المادية والروحية) للإنسان غير الغربي. إن هذا البؤس نتيجة لتطور وهيمنة العلاقات الإنتاجية الرأسمالية ومايصاحبها من ثقافة عدمية لأنها تلغي ولا تؤسس بديلا لمعظم سكان المعمورة سوى البؤس والحرمان والشقاء.

ولكن هل يعني هذا أن الإنسان لم يعش البؤس والشقاء قبل قيام الرأسمالية بأشكالها الأولى، أي قبل القرن السادس عشر؟ بالطبع كان يعيشه. وجد الإنسان على الأرض منذ ما لا يقل عن أربعة ملايين سنة[٢٩]، ولكن الرأسمالية لم تأت ولم تتطور من فراغ وإنما نتيجة للتراكمات المعرفية

للجنس البشري. فاستنادا لمبدأ كارل يونغ أن هناك خبرات مشتركة تتراكم وتشكل اللاشعور الجمعي[٣٠] إلا أن الرأسماليين يقومون بسرقة المعرفة الاجتماعية والتكنولوجية الموجودة عند الشعوب الأخرى التي اقتحموها وغزوها منذ القرن السادس عشر ومازالت هذه العملية مستمرة.

نعود لأهمية الرأسمالية وعلاقتها بمفردة «الإنسانية» وما تحويه من مفردات مثل الديمقراطية والحرية..إلخ، وذلك من وجهة نظر التحليل السيكولوجي. غدت مفردة الإنسانية مفهوما أيديولوجيا مخترعا بهدف الحاجة للمزيد من التطور التكنولوجي (التي تمثل الحركة العمودية)، والتوسع الرأسمالي (الذي يمثل الحركة الأفقية).

عند القول: التحليل ضمن رؤية من دون دموع، فإنني أقص أن لاوجود للإنسانية بالمعنى الذي يفهمه البسطاء، ولاوجود للإنسانية منذ أن بدأ الإنسان في تعلم فنون الاجتماع. فالتطور الفعلي في الشروط المادية للأنا يعني بالضرورة (وهذه حتمية) خلق شروط بائسة للآخر، أي صياغة علاقة هذا الإنسان بإنسان آخر من أجل تسويغ الحركة التطورية للبشر سواء العمودية أو الأفقية أو الاثنين معا.

استنادا لهذه الرؤية فإن الفرضية الأساسية في هذه الدراسة هي أن عقلية الإنسان (بشكل مجرد) سكونية فيما يخص علاقة الإنسان مع الإنسان الآخر، وهي شديدة الحركة فيما يتعلق بعلاقة الإنسان مع الطبيعة. إن أقرب مثال على سكونية العقل (عقل إنسان أكثر المجتمعات تطورا) يتجلى في خطاب فوكوياما في إيقاف التاريخ[٣١]. الشقاء حتمية ضمن هذه الفرضية لأنه مرادف للتطور المادي، ولأن التطور سمة غريزية ثقافية عند الإنسان (وهذا ما يميزه عن باقي رفاقه من الحيوانات) فإن مستقبل الإنسان سيكون زيادة في البؤس، إذا كان الأمر كذلك فهل سنصل إلى نقطة الصفر (أو الصدام الكبير) التي تعني أننا سنصل إلى مستوى تطوري مادي عال جدا حيث يستدعي قيمة مماثلة (معاكسة) من الشقاء والبؤس وصولا إلى مرحلة بداية الفناء الذاتي للجنس البشري؟ هذا التساؤل هو بمثابة تقديم لشرح طبيعة العلاقة بين أي أنا مسيطرة وأي آخر مسيطر عليه، التي هي علاقة سيطرة وإخضاع تمارسه الأنا (لأنها الناطقة والمتحكمة بوسائل القوة) على الآخر الذي يكون بالضرورة في لحظة هذه الرؤية ضعيفا.

التطور والصراع النفسي

لا أرى الإنسان اجتماعيا بطبعه، أي حبه للتجمع من أجل الاجتماع كما افترض ابن خلدون، كما لا أراه أنانيا بطبعه كما هو شائع في الأوساط الوجودية البرجوازية الرأسمالية. إن التكيف الذاتي للإنسان يكمن في قدرته اللاشعورية على دمج ماهو أناني بما هو اجتماعي بشكل تمفصلي في إطار واحد، أي في تمفصل ما هو اجتماعي وما هو أناني فيما يخص رغبة (بل

ضرورة) الإنسان في التجمع مع الآخر. فهو يرغب في التجمع ليس لأنه اجتماعي، وإنما لإرضاء حالته المرضية المزمنة البدائية الكامنة فيه، والمتمثلة في الصراع الأزلي الدائر بينه وبين ذاته التي كانت في بداية وجوده البيولوجي خارجة عنه، المتمثلة في الطبيعة المتوحشة المحيطة به.

إن المماثلة البنيوية بين ماهو نفسي وما هو اجتماعي كما فعل ليفي-شتراوس[٣٢] في سعيه لفهم حياة شعب الشينوك Chinook الهندي المبنية على الأسطورة من خلال التحليل الإكلينيكي النفسي الذي قام به T.Herner[٣٣]. لأحد مرضى الشيزوفرينيا تنسجم مع فكرتي لتفسير قانون حركة التطور الاجتماعي للإنسان، أي تفسير التطور لحركة التاريخ البشري من خلال تطور الحالة النفسية عند الإنسان.

من هنا نعود للسؤال السابق «هل البؤس مرتبط بالرأسمالية، أم أنه ملازم للتطور البشري بشكل عام؟». البؤس كما سنرى لاحقا، حالة ملازمة للتطور سواء كان هذا التطور رأسماليا أو غير رأسمالي. ولا أقصد بذلك تبرير البؤس في البشرية أو أن أفصل الرأسمالية عنه، وإنما للتأكيد على الفكرة التي مفادها أن الرأسماليين الغربيين هم المسئولون في عصرنا هذا عن هذا البؤس والشقاء في البشرية، وهذا عكس ماتطرحه معظم الدوائر السياسية والأكاديمية الغربية.

ترتبط الحالة النفسية للفرد، أي حالة الصراع الذاتي، بمستوى علاقة هذا الفرد بالطبيعة المحيطة به. فكما قلنا سابقا، إن بزيادة مستوى سيطرة الإنسان على الطبيعة المحيطة به ازدادت حدة التوتر في العلاقة بينه وبين الإنسان الآخر. مجمل القول ان النزاع والسيطرة والإخضاع وبالتالي حالات التصادم بين الإنسان والإنسان الآخر هي ظاهرة غريزية ملازمة للإنسان في أي زمان وأي مكان وذلك لأنه كائن متطور.

من هنا يأتي رفضنا للأفكار المثالية التي تؤكد على استحالة وجود حضارات للعنف بذاتها ولذاتها[٣٤]. فالعنف ظاهرة غريزية، ولكنها تتوسع وتتطور وتأخذ أشكالا كثيرة خصوصا كلما تطورت العقلية المادية للإنسان، أي تطور وسائل الإنتاج والتكنولوجيا كما هو الحال بالنسبة للحضارة الرأسمالية، من هنا يصبح عصرنا هو عصر تصادم حضارات كما تريد العقلية الغربية[٣٥] أو عصر فوضى[٣٦]، وعصر المذابح الجماعية التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ البشري[٣٧]. إن المذابح الجماعية (العنف الفردي والمنظم) لشعوب كاملة لم تظهر إلا مع ظهور الرأسمالية التجارية في القرن السادس عشر، كما حصل في أمريكا اللاتينية[٣٨] وفي إفريقيا[٣٩].

إذا عدنا للفهم البنيوي في ربط ماهو مادي - اجتماعي وعلاقته بالتداعي النفسي، فإن مراحل تطور الحياة الاجتماعية للإنسان المرتبطة بتطور شروط الحياة المادية هي في حد ذاتها نتاج لتطور الحالة العصبية عند الإنسان. فالإنسان يمر بمراحل من الصراع النفسي معادلة بنفس القيمة لمراحل التطور في الحياة الاجتماعية.

المرحلة الأولى (مرحلة ما قبل الاجتماع)

إن أول مرحلة اجتماعية كانت عندما كان الإنسان بأشكاله الأولى يعيش مثل الحيوانات الثديية الأخرى، أي على شكل قطعان، في هذه المرحلة كان الصراع النفسي الذاتي محبوسا داخل بيولوجيا كل فرد، فلم تكن لديه القدرة على تنفيس أو «ترميز» هذا الصراع لخارج عالم جسده. السبب في ذلك أنه لم يكن فاعلا في الطبيعة المحيطة به. لذلك لم يكن هناك زواج وهو أول أشكال التنظيمات الاجتماعية، وهذا يعني أن الأسرة لم تكن قد تكونت بعد.

إن عدم مقدرة الإنسان على ترميز الصراع الأولي بين الوعي واللاوعي، أو بين الأنا والأنا الأخرى، أو بين الذات الفاعلة والذات الموضوع كان مرتبطا ارتباطا كليا بالمستوى التكنولوجي المتدني جدا أو المعدوم، وأكد حقيقة أن بدايات الإنسان كانت كأي حيوان يعيش حياة اجتماعية ولكن ليست ثقافية. الفرق بين الاجتماعي والثقافي هو قدرة الكائن المعني بخلق رموز لحياته الاجتماعية، وهذا ما أصبح يميز الإنسان في الفترات اللاحقة عن الحيوانات الأخرى.

تجمع الدراسات الانثروبولوجية العضوية على أن إنسان جنوب إفريقيا القرد Aus-tralopithecus كان قد ظهر على الأرض منذ ما لا يقل عن أربعة ملايين سنة[٤٠]، حينها كان خاضعا خضوعا مطلقا للطبيعة لمدة لا تقل عن المليونين ونصف المليون سنة. فقد بدأ الاستعمال الموسع للأدوات الحجرية والعظمية وما رافقها من نظام غذائي يعتمد على الصيد والجمع لم يظهر إلا على يد الإنسان الصانع أو الماهر Homo-habilis في حدود المليون ونصف المليون سنة قبل الميلاد[٤١].

تشير هذه المعلومات من الناحية الاجتماعية إلى مرحلة ماقبل الاجتماع، واستمرت هذه الفترة منذ الظهور الأول للإنسان على الأرض وحتى ماقبل ١,٦مليون سنة. من الناحية النفسية فإن هذه المرحلة تمثل العالم الأول للإنسان، أي عالم الصراع داخل الجسد. يشكل هذا العالم مرحلة الخضوع الكامل للطبيعة.

المرحلة الثانية (الاجتماع البسيط)

وهي بداية الإنتاج الثقافي للإنسان، أي بدايات سيادة النظام الغذائي المنظم للصيد والجمع، استمرت هذه المرحلة منذ ١,٦مليون سنة إلى مايقارب ١٢ ألف سنة ق.م[٤٢]. من الناحية النفسية فإن هذه المرحلة تمثل عالم الأم في علم النفس الإكلينيكي.

ترتبط حدة الصراع الذاتي للإنسان في أنه كان جزءا غير فاعل في الطبيعة لمدة تزيد عن المليونين ونصف المليون سنة تحيط به كل أشكال الخطر، بمعنى آخر أنه كان يعيش في حالة

صراع مع الطبيعة منذ أن وجد. بناء على كونه غير فاعل طيلة هذه المدة فإن الصراع قد تأسس بين الأنا (جسده) والأنا الأخرى المتوحشة (الطبيعة)، وبما أنه لايميز بين نفسه وبين الطبيعة على اعتبار أنه غير فاعل فيها فقد تحولت الطبيعة لذاته وغاصت الأنا الأخرى (Id) بداخله. في سعيه للسيطرة على الأنا الأخرى الناتجة عن الصراع الأزلي، تمكن من الابتكار وبدأ يصنع الأدوات قبل مايقارب المليون ونصف المليون سنة، وبدأ يدخل في نظام غذائي منظم لتأمين حاجته البيولوجية وهو نظام الجمع والصيد، وبدأت الأسرة والعلاقات الاجتماعية بين الإنسان والإنسان الآخر المرتبط بالأول تظهر وتضبط ضمن آليات محددة. وقد أدى هذا النظام الغذائي بالإنسان الأول للارتباط بالإنسان الآخر حيث تكون العلاقة انعكاسا للصراع الأولي بينه وبين الطبيعة. إن التطور الذي حصل هو أن الإنسان بات قادراً منذ هذه الفترة على خلق رموز للأشياء. وكأن الإنسان الآخر هو رمز للطبيعة العدو الأول التي انتقلت إلى داخله. وأخيرا أصبح الإنسان الآخر رمزا للأنا الأخرى المتوحشة. ولأن العلاقة هي علاقة صراع فالتحدث عن المساواة ضرب من ضروب الخيال في الخطاب البشري. بمعنى أنه يجب أن يكون أحدهما منتصرا والآخر خاضعا، وتستمر علاقة الصراع هذه لأن (Super Ego) والتي أسميتها بالثقافة على اعتبار أنها خارجة عن الفرد نفسه تؤسس لهذه العلاقة وتعطيها أشكالا مغايرة كثيرة منها «التعاون»، على اعتبار أن التعاون بين الأفراد الداخلين في علاقة سواء أكانت الأسرة أم الفرقة (Band) ضرورية للبقاء والاستمرار. بهذا الشكل من الاجتماع البسيط والذي استمر لمدة تزيد عن المليون ونصف المليون سنة بدأت علاقة الاجتماع البسيط هذه تأخذ طابعا مؤسسيا لتنظيم هذه العلاقة، وبرزت الحاجة للتنظيم الذي يشكل في حد ذاته إشارة لكبح جماح الإنسان من السيطرة على الإنسان الآخر وفي الوقت نفسه تثبت حق هذا الأول بالامتيازات الناتجة عن هذه العلاقة، وبدأ التنظيم في مرحلة الاجتماع البسيط يأخذ شكل القانون العرفي.

إن الحاجة لتنظيم شكل الاجتماع البسيط الذي كان يتمثل بعلاقة الرجل بالمرأة (أو المرأة بالرجل) تتناسب مع قانون التضاد الذي يحكم الطبيعة والإنسان أيضا. فالتنظيم يعني الحد من الصراع الخاص بالعلاقة الثنائية المراد تنظيمها، لذلك نرى أن أول أشكال التفكير الروحي عند الإنسان هو ربط الأفكار والمعتقدات الروحية بعلاقة الرجل بالمرأة. فالطوطمية كانت ترتبط وبشكل مباشر بتنظيم الزواج عند الجماعات والقبائل البسيطة، فعند البعض كان الطوطم يفرض الزواج الاغترابي والبعض الآخر الزواج الداخلي، هذا مع العلم أنه لم تعرف حتى الآن ماهي علاقة الطوطم بالزواج أو بمعنى آخر لماذا يفرض الطوطم في معظم الحالات أن يكون الزواج اغترابيا؟[٤٣].

يمكن النظر للمسألة من زاوية أخرى وهي أن الرابطة المؤسسية بين الرجل والمرأة هي ثاني أشكال الترميز البشري لعلاقة الصراع الأولى حيث أصبح الإنسان الثاني (الرجل والمرأة) يمثل

العدو المراد السيطرة عليه والذي هو في الوقت نفسه ضروري جدا لبقاء الأول، وهذا هو جزء من نظام الديالكتيك، فالإنسان الثاني أصبح رمزا للطبيعة التي كانت أول أشكال الآخر، والتي لايستطيع من دونها أن يستمر في البقاء، وهذا يعني أن حاجة الإنسان للاجتماع مع الآخر هي نفسها حاجته لنقل علاقة الصراع من العالم الأول المتمثل بجسده إلى العالم الخارجي، إن هذا النقل يشير إلى زيادة قدرة الإنسان الثقافية على الترميز أي قدرته على إنشاء مزيد من التنظيمات أو مزيد من آليات الضبط الاجتماعي.

فدرجة تعقيد مركب الرموز تشير إلى حجم الأزمة النفسية وأشكال هذه الأزمة التي يعيشها ويريدها في الوقت نفسه. فالتنظيم هو من أهم أشكال الترميز، فكلما تعقد التنظيم كلما زادت الأعباء المثقلة على الإنسان الآخر الداخل في علاقة الصراع مع الإنسان الأول فنجده يحاول أن يحد من السيطرة، غير أن التنظيم نفسه إشارة بقبول الناس بسيادة الأول على الآخر، وان هذه الفكرة تتفق عند الكثيرين أمثال: روني جيرار[٤٤] والتيجاني القماطي[٤٥]، على أن التنظيم هو تأسيس للفوارق والتراتبية، كما أنه إشارة لوجود مزاحمة جنونية بين الأفراد.

الزواج على سبيل المثال مؤسسة تعطي الشرعية في المجتمع للفوارق والتراتبية سواء على أساس الجنس أو العمر مما يعني الإقرار بتفوق أحدهما على الآخر، وهذا الإقرار لا يطمئن الفرد المتفوق. فالاعتراف أو الإقرار بالتفوق من قبل الآخر المرتبط مع هذا القوي في مؤسسة الزواج يعني أن الأول بدأ يفقد قنوات تفريغ غريزة الصراع مع هذا الآخر، لذلك فتوسع دائرة الصراع ضروري ليس للسيطرة فقط على أفراد العائلة الآخرين ذكورا وإناثا، وإنما يتعداه إلى إيجاد آخرين جدد، وهذا التوسع يتحدد بمدى تطور وسائل الإنتاج وبمدى الانتقال من نظام إنتاجي إلى آخر، كالانتقال من نظام الصيد والجمع إلى نظام الزراعة بأشكاله ومراحل تطوره المختلفة (من البستنة إلى الزراعة الموسعة) ولعل أهم الأمثلة الدالة على حجم العنف والصراع الأزلي داخل الأسرة يتمثل في قصة هابيل وقابيل وعقدة أوديب وعقدة إليكترا.

المرحلة الثالثة (مرحلة التعقيد الاجتماعي)

ينظر للزواج كشكل تنظيمي أو مؤسسة رمزية دلالية والصراع هو الدال في هذه العلاقة. إن علاقة الدال والمدلول العلائقية هنا هي بنية رمز الصراع، وهي بهذا الشكل تعد نوعا من القنوات التي يخترعها الإنسان لتنفيس الصراع المتأصل بداخله، وعندما أخذ الزواج طابعا مؤسسيا ذا قواعد ثابتة لضبط علاقات التفاعل الاجتماعي أصبحت علاقات السيطرة شكلا مؤسسيا.

يساعد تطور التكنولوجيا في تثبيت علاقة الزواج هذه، فالمحراث مثلا (بأشكاله الأولى)، والذي اخترع في الفترة اليرموكية Yarmoukian Period قبل ما يقارب عشرة آلاف سنة[٤٦] ثبت

مؤسسة العنف في علاقة الإنسان بالإنسان الآخر. فالمحراث يعني تحديد وتضييق الحركة الفضائية للإنسان أي الانتقال من النظام الغذائي الأول المرتبط بالصيد والجمع، والذي كان يعني حركة دائمة إلى نظام غذائي إنتاجي يحد من الحركة الفضائية الاجتماعية حيث تكون فيه الأرض عنصرا أساسيا يكتسب أهمية قصوى تمحورت حوله القيم والنظم. الشيء المهم في هذه التطورات أنه لم تعد القرابة هي الآلية الأساسية في الضبط الاجتماعي كما كان سابقا، ولم تعد الزعامة حالة عرضية مؤقتة تنتهي مع انتهاء الحالة العرضية(٤٧). في المجتمعات الزراعية أصبح هناك قوانين للضبط الاجتماعي خارجة عن القرابة لأن علاقة الإنسان توسعت وتعدت الأسرة والعائلة، وظهرت الزعامة المؤسساتية. الزعامة المؤسسية تعتبر ثاني أهم الأشكال التنظيمية بعد مؤسسة الزواج. من هنا بدأ مفهوم المجتمع يظهر بشكل جلي.

لقد مر الإنسان حتى الآن بعدة مراحل نفسية، الأولى على مستوى الجسد، والثانية على مستوى العائلة، أما الثالثة فهي على مستوى المجتمع أو (الإقليم).

إن ظهور الأسرة والنسق القرابي يرمز إلى تطور كبير على المستوى النفسي للإنسان، وبدأت هذه الرموز تتجسد عند الإنسان عندما لم يعد ينظر للمؤسسة القرابية على أنها هي الوحدة التي تؤمن له قنوات لتفريغ الصراع والخوف، فتطور التكنولوجيا وماتعنيه من تطور في النظم الإنتاجية الاجتماعية المرافقة يعني ضرورة ارتباط الإنسان داخل الوحدة القرابية بإنسان آخر من وحدة قرابية مختلفة للوقوف جماعيا لأداء المهام التي فرضت عليهم بسبب هذا التطور التكنولوجي.

إن ضرورة الالتقاء مع الآخر تعني ضرورة ضبط الآخر بدافع الخوف منه، لذلك فقد كان دور الزعيم في المجتمعات الزراعية ضبط الغرباء إضافة لضبط أبناء العمومة. هنا يشكل الإنسان عالما ثالثا يتجاوز فيه حدود العالم الثاني المتمثل في العائلة ليشكل مجتمع الدولة (بأشكالها التطورية المختلفة من الأشكال التنظيمية السائدة في أطوار الزعامة السابقة مثل: القبيلة والإمبراطوريات وحكم السلالات). بهذا الانتقال فإنه يتطور في ترميز الأزمة الأزلية في داخله إلى مستوى جديد يمنحه قنوات جديدة يمارس من خلالها سلطته على أفراد وجماعات ليست بالضرورة أن تكون قرابية. التطور النفسي المقصود هنا، أن الفرد لم يعد يفرق بين حدود عوالمه الثلاثة بمعنى أن حالة الشيزوفرينيا بدأت تتطور وتأخذ مستوى ثالثا.

على المستوى الإجرائي فإن حالات وأشكال (رموز) الإخضاع ستتعدد. وفي الوقت نفسه فإن الإنسان الآخر المهيمن عليه سيسعى بدوره وبدافع غريزي إلى الوصول لحالة المسيطر من خلال الانخراط بعلاقات صراع مع الأول، محاولا فتح قنوات التفريغ نفسها التي أوجدها المسيطر للتنفيس عن أزمته الداخلية، أي محاولات لسد قنوات التفريغ عند المسيطر.

المرحلة الرابعة (الرأسمالية)

في حالة مجتمعات الدولة (المجتمعات القومية) فإن أهم هذه القنوات هي السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية التي تساعد الحاكم (أو النخبة الحاكمة) بالدرجة الأولى لتحقيق السيطرة على الآخر وليس لتحقيق غاية الآخر. هذه الأشكال التنظيمية أصبحت أكثر تعقيدا. لذلك فعلاقة الأنا المسيطرة مع الآخر أصبحت هي أيضا أكثر تعقيدا، والتعقيد يتمثل في الإشكاليات المرافقة لاتساع قنوات تفريغ العنف والخوف المتأصلين. إن مقاومة الآخر وتحديه لسلطة الأول المنتصر تعني من جهة تثبيت هذه القنوات كما تعني زيادة في وتيرة التفريغ النفسي من جهة أخرى، وهذا في حد ذاته يعني ارتياحا نفسيا للمسيطر بضرورة بقائه، وبالتالي شرعية السيطرة على الآخر المنافس. عندما يتم القبول بشكل واع أو غير واع من قبل الآخر بحقيقة وجود هذه القنوات المؤسسية، وبالتالي الاعتراف بسلطة هذا القوي (النخبة الحاكمة) فإن أهمية هذه القنوات تضعف في أداء وظيفتها المتمثلة في تفريغ الصراع وفي نقله من الداخل إلى الخارج. نتيجة لهذه الأزمة الجديدة فإن المسيطر مضطر لإيجاد حل لها، فإما أن يبطش بهذا الآخر من نفس مجتمعه والمنخرط معه في علاقة صراع مباشرة، ولكن مايمنعه هو تأكيد المركب الثقافي السائد من آليات الضبط الاجتماعي المؤسسية، وإما البحث عن آخر جديد يرتبط معه بعلاقة مباشرة (أي من خارج مجتمعه). إن البحث عن الآخر الجديد يتحدد بمدى تطور التكنولوجيا وبمدى تطور علاقات الإنتاج.

أهم مواصفات الآخر المنشود تتمثل بالدرجة الأولى في كونه لم يصل درجة الآخر المنافس الذي يعيش مع النخبة المسيطرة (أو أنا السلطة) سابقة الذكر، وذلك لأن هذا الأخير يبحث عن الرمز الوحشي للطبيعة العدو، فكلما كان الإنسان الآخر بدائيا (من الناحية النفسية) كلما زادت أدوات أو قنوات تفريغ الأزمة الداخلية عند الأول وفي الوقت نفسه زاد من توازنه وتابع تطوره المادي وبالتالي السلطوي.

إن هذا الإنسان الذي وصل إلى هذه النتيجة قد تطورت عنده أساليب الإنتاج وكذلك زادت مستويات قوى الإنتاج وتراكمت الثروة وتنظمت علاقات الإنتاج الاجتماعية وتضخمت لدرجة أنها عكست تطور الصراع النفسي، كما هي حالة الأوروبيين في القرن السادس عشر ونشأة الرأسمالية العالمية (التجارية ومن ثم الصناعية) . لذلك نرى الرأسمالي مضطرا لأن يوسع من فضائه العلائقي ليتجاوز حدود مجتمعه ناقلا بذلك الرأسمالية من حالة النمط الإنتاجي إلى طور النظام الاقتصادي. فالانعكاس المادي لحدة الصراع النفسي عند الرأسمالي يتمثل بصراع

الرأسمال ضد العمل، كما يتمثل بالصراع بين الاستهلاك والإنتاج، لذا فإن الهدوء النفسي عند هذا الرأسمالي يتحقق بتصدير هذه الأشكال من الصراع إلى الغير.

إذا أخذنا بعين الاعتبار تطور التكنولوجيا وضرورة توسع الرأسمالية القومية، فإن حالتي اغتراب ستحدثان حيث تؤثر كل واحدة من الناحية المادية في الأخرى. الأولى تتمثل في وصول الإنسان الآخر المسيطر عليه والذي يعيش مع المسيطر (مالك وسائل الإنتاج) إلى الحالة شبه المطلقة من الاغتراب المادي عن وسائل إنتاجه التي يعمل بها. الحالة الأولى ستؤدي بالضرورة إلى حالة ثانية مشابهة من الاغتراب النفسي عند مالكي وسائل الإنتاج. تتجسد حالة الاغتراب النفسي عند مالكي وسائل الإنتاج. تتجسد حالة الاغتراب النفسي الثانية عند شعور المالك بالخوف من اعتراف الآخر بسلطته، وهذا الاعتراف يعني التقليل من أهمية ملكيته، وبالتالي تبخيسا لتفوقه على الآخر. ولإعطاء قيمة لسيطرته على وسائل إنتاج الآخر وسلبه إياها فإنه مضطر للهيمان على الأرض لإيجاد آخر جديد منافس لا يعترف بسلطته، وذلك من أجل تبديد هذه المخاوف الداخلية.

إن قصة كريستوفر كولومبوس ورحلاته الاستكشافية في بداية القرن السادس عشر، وماتبعها من رحلات استكشافية في أرجاء مختلفة من العالم في القرون اللاحقة، وتحديدا في أمريكا اللاتينية ومن ثم في أفريقيا وقيام مثلث التجارة تدل بشكل واضح على هذه المخاوف(٤٨).

الفكرة الأساسية من البحث الخارجي تعني محاولة هذا الإنسان الغربي نقل أو توسيع دائرة علاقات السيطرة، وبالتالي تحويل رمزية هذا الصراع إلى مستوى أكثر تعقيدا.

ارتبط الرأسمالي بالآخر - الغريب استنادا إلى مجمل الخبرات البشرية التي استقاها في المرحلة الأولى والثانية والثالثة، وما رافقها من كم هائل من المعرفة الاجتماعية ليؤسس عالما رابعا (ما بعد القومية) أو (النظام العالمي) وهو بهذا العالم يحاول ألاّ يؤسس لنظام ذي قواعد تحكم سيطرته حتى لا يدرك الآخر - المسيطر عليه منطق هذه القواعد، أي أن تكون القواعد والنظم غائبة عن مستوى إدراك هذا الأخير. لذلك فمحاولات هذا الأخير الدخول في صراع واضح الملامح مع المسيطر-الرأسمالي ستكون عديمة في تأثيرها لأنه لا يعرف بنية الصراع نفسها، السبب في ذلك هو أن الإنسان الآخر-المسيطر عليه لم يصل أصلا للمرحلة النفسية المتأزمة التي وصل إليها ذلك المسيطر. لذلك فإن هذا الآخر يزج قسرا في علاقة غريبة مع إنسان غريب مجهول. هذه العلاقة الغريبة يحددها الغريب المسيطر. إن ضبابية هذه العلاقة هي الأساس في تشكيل النظام العالمي، فالنظام العالمي كعالم نفسي رابع للرأسمالي المتطور هو مجموعة من

العلاقات التي ترتكز بالدرجة الأولى على مفهوم علاقات السيطرة، أو كما عرفه بعض الأنثروبولوجيين على أنه مجموعة شبكات من العلاقات المتداخلة والمتراصة[٤٩].

الأزمة التي يعيشها الرأسمالي كانت في الدرجة الأولى بسبب اعتراف الآخر الذي يعيش معه في المجتمع نفسه بأنه غريب عن أدوات عمله، وهذا ما جعل الرأسمالي يشعر بالاغتراب عن هذا الآخر، أي البحث عن آخر لم يصل لمرحلة الاغتراب المادي عن أدواته. إلا أن هذا الرأسمالي يحاول ألاّ يؤسس لحالة الاغتراب المادي عند هذا الآخر الغريب، أي أنه ضد إرساء قواعد وضوابط تنظم العلاقة بينه وبين الآخرين الأغراب. إن عدم الوصول لحالة الاغتراب المادي عن أدواتهم وثروتهم تعني أن هؤلاء الآخرين الغرباء يرفضون الاعتراف بهذا الرأسمالي، وهذا مايريده الرأسمالي حتى يواصل في سيطرته عليهم، وبالتالي تحقيق مزيد من التطور المادي والاجتماعي.

للحيلولة ضد وصول الآخرين لحالة الاغتراب التي وصل إليها الآخر الذي يعيش في المجتمع نفسه مع الرأسمالي فإن هذا الأخير قام بخلق قنوات وآليات كثيرة (بخلاف وسائل الدمار) منها الخطاب الذي يخفي المعنى الحقيقي لمدلول مفردات النص نفسه مثل الحاجة للأمن الدولي وشيوع الديمقراطية والليبرالية وضرورة إلغاء مفاهيم وقيم محلية تعتمد على العزوة Ascription ... إلخ من مفردات بدأت تأخذ على المستوى الاجرائي طابعاً أسطورياً خرافياً.

إن الطروحات السابقة تفسر وتؤسس للكثير من الآراء الحديثة حول لانظامية النظام العالمي وفوضويته، أو أنه عالم صراع للحضارات الموجودة كما عبر عن ذلك صموئيل هنتيغتون. من وجهة النظر النفسية، فالفوضى واللانظام والصراع الحضاري أو لا أخلاقية النظام هي تعبيرات ظاهراتية لبنية واحدة تتمثل في العنف الناتج عن خوف الإنسان من العالم الخارجي، ذلك الخوف الذي تبلور بعد إحساس الإنسان بامتلاك أشيائه ومن ثم أشياء غيره. وهنا تكمن أهمية اتجاه التفكيك Deconstruction الذي يعتمد الخطاب كمشروع يكشف حقيقة الإنسان وحبه للسيطرة النابع عن الخوف على مصالح الذات. ضمن هذه الرؤية فإنني لا أرى أن هذا الاتجاه يفكك البنية، أي أنه لا ينفيها، فالأصل في التفكيك هو التأكيد عليها أولا، فهم يؤكدون عليها، لذلك يريدون تكفيكها. إن هذا التأكيد يعطي الإنسان المسيطر (الرأسمالي) مزيدا من القدرات على إخفاء غريزته التدميرية المتمثلة في الكشف عن طريقة عمل العقلية الغربية الرأسمالية التي تعتمد على إخفاء المعنى المراد الحصول عليه من الخطاب الموجه للآخر-المسيطر عليه. والأصل في المعنى هو ضرورة السيطرة على الآخر، وهذه الضرورة تبرز كالغريزة، أي في بنية العقل. استنادا لهذا الإخفاء، فإن التعبيرات المختلفة والمتناقضة مهمة جدا للرأسمالي لتفريغ أزمته الداخلية، لذلك فإنه

سيحاول المستحيل ألاّ ينتقل من عالمه الرابع إلى آخر خامس لايعرف ماهيته. هذا مع العلم أن العالم الخامس يعني بالضرورة الانتقال إلى ماهو خارج الكرة الأرضية. ربما تكون هذه المقولة إشارة للدوافع النفسية خلف البحث المستميت عند العرب لمعرفة ما إذا كان هناك أقوام تعيش على الكواكب الأخرى في نظامنا الشمسي.

ضمن هذا المنطق، فإن الفوضى وعدم النظام والعشوائية هي أشكال تؤكد أن قنوات تفريغ الأزمة (الصراع الداخلي) عند الرأسمالي في العالم الرابع (النظام الدولي) يجب ألاّ تغلق. كما يجب على الإنسان الآخر عدم معرفة ماهية هذه القنوات، أي أن الفوضى واللانظام عند الآخر يمثلان الاستقرار والنظام عند الأنا المسيطرة وهذا ما يفسر المقولة الذكية لفوكوياما فيما يخص نهاية التاريخ، إن من مصلحة هذا الرأسمالي أن يوقف التاريخ ويبقي على قنوات التفريغ مفتوحة، فالرأسمالي يحاول جاهدا للحيلولة دون خلق ظروف تستدعي الانتقال لعالم خامس سواء كان هذا العالم من خارج الكرة الأرضية، أو كان على الكرة الأرضية. إذاً فكرة الانتقال هذه تعني قتل الرأسمالية، والرأسمالي يدرك تماما أنه إذا تنحى عن السلطة فإنه سيصبح لا محالة آخر-مسيطر عليه من قبل أحدهم. بمعنى آخر يجب أن يكون العالم هشا Fragile(٥٠).

ضمن هذا العالم الهش فإن التفاعلات الاجتماعية لا تفهم إلا من خلال أشكال مبادلات الطاقة التي أصبحت متجانسة بفعل تأثير الثقافة الكونية Global Culture داخل النظام العالمي(٥١). إن هذا التجانس وهذه الهشاشة تعني من وجهة نظر أخرى (على ضوء التطورات التكنولوجية) أن العالم مكان آخذ بالتقلص(٥٢). أو إبطال للمكان من خلال الزمن(٥٣). وهذا ما سينقلهم إلى مستوى ومكان آخرين للبحث عن حياة أخرى أو عن مكان خارج نطاق هذا العالم بشرط أن يمتلك مقومات حياة تتناسب مع حجم ومستوى التطور التكنولوجي على اعتبار أن هذه التطورات لم تعد تناسب إمكانيات العالم (الإنساني) بل أصبحت عبئا عليه، ومن هنا فإن حس الإنسان قد تغير، فتقلص المكان غير مرتبط بالزيادة السكانية لشعوب مايسمى بالعالم الثالث، وهذا ما ينفي تطبيق أفكار مالثوس في السكان، بل تقلص نظرا للتكنولوجيا المتطورة، وهذا في حد ذاته مدعاة للانتقال إلى مكان آخر.

انطلاقا من هذه المقولات تتكشف عدمية وخرافية المقولات المتعلقة بالبشر مثل: (الإنسانية) و(العدل) و(الحرية) و(الديمقراطية)..إلخ. فالرأسمالي يعي ويدرك علاقته مع الآخر، بمعنى أنه لن يتم مأسسة العلاقة ضمن سياق محدد المعالم. فالإحساس بالتفوق ضمن فوضى عالمية هو انعكاس للخوف والاضطرابات الداخلية للرأسمالية كنمط، وهذا الذي أدى بالنمط المعيش داخل الحدود القومية للغرب لأن يتحول إلى نظام يضم معظم التشكيلات الاجتماعية الموجودة على

مساحة فضاء الأرض، في حين أن الإحساس بالتفوق ضمن سياق منظم متعارف عليه ومقبول من قبل الجميع يعني إزالة حالة الخوف الداخلي، وبالتالي الاطمئنان والركود.

الرأسمالي يدرك تماما أن النظام المنظم يعني إقرار الآخر بالتراتبية والفروقات وبالتالي المألوف، وهذا مايفقده توازنه النفسي، لذلك فهو يحاول أن يخلق عدوا - حتى لو لم يكن هناك عدو - حتى يعيد التوازن النفسي الداخلي، ويزداد توازنه النفسي، وبالتالي قدرة الأنا المسيطرة على المناورة لإدامة السيطرة على الآخر. من هنا يجب إقناع هذا الآخر بأن الأنا (الغربية) هي العدو وأن الآخر هو العدو أي المنافس، فيحاول هذا الأخير تحدي نظام الأول غير المنظم.

لكن هناك حتمية، ألا وهي أن العلاقة بين الإنسان والمادة تزداد عقلنة مع مرور الزمن. فعملية العقلنة المتزايدة تشير إلى التفوق التكنولوجي على الطبيعة وبالتالي على الإنسان الآخر (رمز الطبيعة المتوحشة)، يقابل ذلك إقرار الآخر بتفوق الأول تكنولوجيا وهذا طبيعي لأن الرأسمالي وصل إلى مرحلة الثورة التكنولوجية الثالثة (الثورة المعلوماتية)، بينما لا يزال الآخر (المجتمعات غير الغربية) يحاول الدخول في الثورة التكنولوجية الصناعية. وفي محاولات هذه المجتمعات المستمرة خسروا قواعدهم الإنتاجية ما قبل الثورة الصناعية، ألا وهي القاعدة الزراعية والحرفية. السبب في ذلك كما قلت سابقا هو أن المعنى أو المعاني التي تنظمها مبادىء وقوانين عمل الرأسمالية المهيمنة عليهم مخفية في الأصل (أي في عقل الرأسمالي نفسه وهو لا يخرجها للآخر). ضمن الفهم الإنتاجي فقد تراجعت هذه المجتمعات للخلف، ولهذا فإن إنسان هذه المجتمعات خسر مواقعه الإنتاجية-الثقافية في مقابل زيادة عقلنة الإنسان في المجتمعات الرأسمالية في علاقته مع المادة. إلا أن العناصر الثقافية غير المادية للإنسان غير الغربي من عادات وتقاليد وقيم مازالت محافظة على وجودها وهي تسير في اتجاه معاكس للعناصر الإنتاجية والثقافية الفاعلة، بمعنى أن هذه العناصر الثقافية غير المادية تتقوى، لذلك فهي تشكل حالة مربكة للباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ضمن المنطق الموصوف سابقا فإنه من الضروري للرأسمالي المسيطر أن تتقوى لدى الآخر-الضعيف هذه العناصر الثقافية اللامادية التي أصبحت فارغة من محتواها المادي. والمقصود بالتقوية هو تحويل هذه العناصر لمرحلة البناء الأيديولوجي المناهض للغرب، بهذا فإن الرأسمالي سيحقق موقفين لصالحه: أولا، عدم تطور المجتمعات غير الغربية لأن ثقافتها أصبحت فارغة من المحتوى المادي الإنتاجي. ثانيا، تحقيق رغبته في التوازن النفسي الداخلي بسبب الخوف من الإنسان في المجتمعات الأخرى وذلك لأن هذا الإنسان يعتقد أنه سيهزم الرأسمالي وهو بذلك يستند على أصول ثقافته المؤدلجة.

بسبب هاتين النقطتين فإننا نلاحظ أن الفروقات بين العناصر الثقافية اللامادية وتلك المادية الفاعلة كبيرة وتتعمق، بالمقابل فإن الربط بين النوعين من العناصر يعني أن الرأسمالي (ضمن منطقه) لم يعد وحده في الهرم السلطوي، بمعنى أن الرؤية المتبادلة بين الرأسمالي وغير الرأسمالي ستكون متشابهة. ولكن هذا النظام قائم وهو يحكم قبضته على الآخر من خلال إخفاء قواعده وجعلها على شكل مجموعات ومؤسسات مختلفة كل الاختلاف ترتبط بشبكة علاقات واحدة متداخلة متراصة فوق بعضها بعضا كما عرفها Long (انظر هامش رقم٥٠). إن الشكل الإجرائي لتعريف هذا النظام بالاختلاف والتداخل والتراص هو العشوائية واللانظام والفوضى، وهذا عكس ما يطرحه أصحاب اتجاه العولمة وما بعد القومية.

إن الرأسمالية كنظام اقتصادي يخفف من الأزمات الداخلية الكثيرة مثل الصراع بين الأنا والآخر، وبين العمل والرأسمال، وبين الإنتاج والاستهلاك وأخيرا بين السياسي والاقتصادي كما قدم لذلك سمير أمين ونعوم تشومسكي (انظر هامش ٣٧ و٣٨)، وعدم المقدرة على تصدير هذه الأزمات وتحويلها للآخر الغريب، فإن احتمالات حدوث الاصطدام ستكون كبيرة بين المجموعات البشرية المكونة للغرب كما حدث في الحربين العالميتين الأولى والثانية.

المحلي والعالمي

إن الادعاء في تشابه الرؤية للثقافات المختلفة من الناحية الواقعية هو كالتشابهات في المشروع الجنسي المغاير سابق الذكر فهي تنتج العدم المادي، وهي بذاتها تشبه نظرة أنثروبولوجيي مؤتمر أوكسفورد عام١٩٩٣ في أن «المحلي» و«العالمي» يساهمان في إنتاج المعرفة الاجتماعية المؤسسة لثقافة كونية Global Culture. إن هذه التعبيرات أيديولوجية الطابع لأنها بمثابة مجازات قرائنية وهمية حيث يستحيل فهم المساهمة التي يقصدونها بالشكل الذي يجعل «المحلي» أن يوقف «العالمي» أي منع الغربي من السيطرة والاستئثار بمقدرات «المحلي». من وجهة نظر مايسمى «المحلي» فإن المساهمة تعني المشاركة ووقف الغربي-«العالمي» عن السيادة.

إن الأنثروبولوجيين الذين اجتمعوا في مؤتمر أوكسفورد عام١٩٩٣ لمناقشة إشكالية Local وGlobal في محاولتهم معرفة ماهية الثقافة الكونية قد ارتكزوا على فكرة التعددية المكونة لما يسمى بالثقافة الكونية [٥٤]، هذا مع العلم أن محاولتهم هذه هي إعادة إنتاج لفكرة قديمة عند ليفي-شتراوس مفادها أن الثقافة الكونية والتي أسماها Cosmic Culture وإن وجدت فإنها ثقافة غربية مسيطرة تقتات على الثقافات المتعددة الأصغر[٥٥].

الفرق بين الطروحات القديمة لليفي-شتراوس وتلك الجديدة لمؤتمري أوكسفورد أن الأولى تصب وبشكل مباشر وموضوعي في العملية الفكرية بشكل عام والأكاديمية بشكل خاص هذا مع

العلم أن ليفي-شتراوس قد استبعد أصلا وجود ثقافة كونية، بينما نرى أن مؤتمري أكسفورد يؤكدون أهمية الثقافة الغربية مع العلم أن الكثير منهم يرفضونها [٥٦]. فمثلا تؤكد وزير كريم (أنثروبولوجية من أندونيسيا) على وجود إمكانية «للمحلي» من منافسة «العالمي»[٥٧]، وهي بذلك تقر بأن الغربي هو العالم أو الكوني، وأن بلدها أندونيسيا هي «المحلي» وهذا إقرار بالخضوع. لذلك فإن مطالبة «المحلي» بمنافسة «العالمي» ماهي إلا إسهام بمثالية الأنثروبولوجيا الجديدة أي زيادة أيديولوجيتها والابتعاد بها عن حقل المعرفة الاجتماعية المنشودة الذي كان بالأصل يحاول أن يجد قوانين عامة Covering Laws تحكم تطور البشر.

تتأكد المقولة السابقة حول الأنثروبولوجيا باعتبارها جزءا من الإنشاء الغربي بأنها مثالية أيديولوجية، وأنها النسيج الذي تنسجه الأمم القوية ضد الضعيفة[٥٨]. فالتشويه الذي بينته سابقا ضروري ليزيد إنسان المراكز الرأسمالية من درجات العقلنة في علاقته مع المادة على شكل إنتاج معرفي في العلوم الطبيعية التي يكون نتاجها ليس تطويرا في وسائل الإنتاج فقط أو في العمليات الإنتاجية، وإنما بالإفراط في إيجاد البدائل التكنولوجية إلى حد أصبح معه هذا الإنسان في موقف انعكست معه العلاقة التي طالما عرفها الإنسان والخاصة بالتكيف الثقافي، فلم تعد الحاجة هي أم الاختراع، وإنما أصبح الاختراع هو الذي ينتج الحاجات، أي أن هذا الإنسان أصبح يبحث عن حاجات تتلاءم مع مستوى وتنوع الاختراعات التكنولوجية والإمكانات التي توفرها هذه التكنولوجيا. إن الإمكانيات التي تقدمها تكنولوجيا الثورة الثالثة تزيد من الحاجات الضرورية والكمالية، حيث أصبح الغرب في حيرة لتكييف نفسه (ثقافته) مع هذه الإمكانيات الهائلة.

إذا ربطنا العلاقة بين الحاجات والوسائل عند الأطراف، أي «المحلي» من جهة، وعند المراكز، أي «العالمي» من جهة أخرى فإننا سنلاحظ تناقضا أساسيا، فبينما يصارع الإنسان في الأطراف من أجل تحقيق غايات وحاجات ضرورية كي يعيش، نلاحظ أن الإنسان في المراكز يصارع لإيجاد غايات وحاجات جديدة تتناسب مع الوسائل التي أنتجتها الثورة التكنولوجية الثالثة. إن الصراع في الأطراف يريح المركب النفسي عند الرأسمالي، فهو يعني الإقرار بأن معظم الأفراد والجماعات في الأطراف يحاولون (وهم مقتنعون بذلك بناء على عناصر الثقافة اللامادية سابقة الذكر) تحقيق الغايات والحاجات الأساسية، وربما الكمالية التي وصل إليها ذلك «العالمي»، وهذا ما يوهمه إياه الخطاب الثقافي الغربي.

ماجاء يعتبر عكس الكثير من الآراء في أن الثقافات الأخرى غير الرأسمالية قادرة على التكييف مع البناء الثقافي الرأسمالي كما حدث مثلا في الصين الشعبية وتحديدا في منطقة ونزهو[٥٩]. ففي ونزهو قادت ظاهرة زيادة الاهتمام بالسلف والعبادة بعد تطبيق برامج النمو

والتطور الاقتصادي الكبير في هذه المنطقة إلى اهتمام الأنثروبولوجيين، وكان التفسير أن برامج التطور الاقتصادي وفق النموذج الرأسمالي الذي تهيمن عليه الشيوعية تواءمت مع الثقافة الشعبية المحلية، حيث قاد ذلك الأهالي إلى الاعتقاد بأن أهم سبب لتطورهم وازدهارهم الاقتصادي هو قوة وحضور روح أسلافهم، لذلك قاموا بالاهتمام بالمتاحف والمعابد وإقامة الطقوس لتبجيل هؤلاء الأسلاف وزادوا من التقديمات لهم. تم التعامل في حالة ونزهو مع النمو والتطور على أنها عناصر رأسمالية وتناسى الباحث الأنثروبولوجي الغربي أنها ليست عناصر رأسمالية فقط، وإنما شيوعية أيضا، على اعتبار أن هذه الأخيرة نمط إنتاجي اجتماعي يشترك مع النمط الرأسمالي في الكثير من العناصر والمفاهيم. وبهذا فإن هذا الأنثروبولوجي عكس ذاته المسيطرة بشكل غير واع لاعتباره أن التشابك بين المفاهيم التقليدية عند أهالي ونزهو الصينية ورغبتهم في النمو والتطور يعتبر تهديدا لثقافته الغربية لأن هذا الصيني سيتطور وسيصل إلى مستوى ثقافته الغربية. تتناغم هذه الفكرة مع ما أوردته وزير كريم في طرحها لنظرية (البصلة الطائفة) على أن «المحلي» يعيش في العالم السادس وهو في صراع دائم مع «العالمي» الذي يعيش في العالم السابع، والصراع بينهما مرير لأن الأخير يعرف أن الأول يمتلك المقدرة على النهوض والانتقال إلى العالم السابع[٦٠].

إن هذا الشعور هو شعور الخوف من الآخر وفي الوقت نفسه الإحساس بالتفوق والإصرار على التفوق. ولكن تكمن في هذا الطرح خطورة بالغة، فالشعور بالتفوق على الآخر سيؤدي إلى حتمية انتهاء هذا الإحساس. إن أقرب الأمثلة المعاصرة هو شعور الأمريكيين بهذا التفوق، فهم سياسيون وعسكريون وأكاديميون وحتى العامة يعاملون الآخر بازدراء وبفوقية بالغة. فالآخر هو مجموع الجماعات التي تسمى بالعالم الثالث، بالإضافة إلى الأوروبيين الغربيين وحتى اليابانيين. فمثلا نرى أن كل رئيس أمريكي منتخب يرفض الإعلان عن الاعتذار لليابان بخصوص القنابل الذرية التي ضربت مدينتي هيروشيما ونكازاكي، كما أنهم يعتقدون أن الثقافة والإرث الحضاري طويل الأمد في فرنسا قد انهزما أمام الثقافة الأمريكية، لذلك نرى أن وزير الثقافة الفرنسي قد أعلن عام١٩٩٣ حالة الطوارىء في فرنسا ضد الثقافة الاستهلاكية الأمريكية.

إن أصحاب الفكر الرأسمالي الأمريكي على شاكلة فوكوياما يعترفون بأن التاريخ قد انتهى، الانتهاء هذا هو تعبير عن حالة الصدام الكبير والأخير لأمريكا، فالصدام سيكون بين قوتين تتسارعان باتجاه معاكس، فعندما يقولون إن التاريخ قد انتهى فإن هذا يعني الاعتراف بالمطلق والثبات، وهذا ما يميز العقلية الأمريكية أي الثقافة غير المادية، بينما نلاحظ أن الثقافة المادية الرأسمالية الأمريكية هي ثقافة متحركة ونسبية. وهذا تعبير آخر عن التناقض في حالة أمريكا على الصعيد الدولي بين ما هو سياسي وماهو اقتصادي. ضمن هذه الحركات الحتمية في الحالة

الأمريكية فإن التعبيرات حول التفوق والنهاية هي تعبيرات عن العجز الأمريكي التام من إيقاف حركة التصادم أي العجز عن حل التناقضات الداخلية والخارجية.

ضمن هذا السياق فإنني أؤكد أن جميع التناقضات وأشكال الصراع سواء كان ظاهريا أو بنيويا هو انعكاس لبنية واحدة ألا وهي الخلل النفسي في العقل البشري، ولأن العقل البشري هو النظام أي أنه البنية فإن حتمية حركة التصادم بين أكثر من عنصرين متناقضين تعني تفتيت هذه البنية أي موت الإنسان. البنية موجودة وتعبر عن نفسها بوضوح، إلا أنها تمتلك آليات ذاتية لفناء نفسها، وهذا ما تعبر عنه نتائج الرأسمالية العالمية سواء المادية أو غير المادية.

الموت المقصود به هنا ليس بالمعنى البيولوجي وإنما الثقافي، فهو يعني فقدان قدرة الإنسان على ترميز الموضوعات والأشياء التي لاحظها ويعايشها، وبالتالي عجزه عن إعطاء معان واضحة للعلاقات بين المواضيع والأشياء المختلفة. والترميز يقصد به ما هو لغوي أو حركي، فكما ذكرت مسبقا أن تطور التكنولوجيا بشكل تسارعي سيقوم بأداء الوظيفة الأساسية التي ميزت الإنسان عن الحيوانات الأخرى ألا وهي قدرته على ترميز ما حوله. فالتكنولوجيا وكل ما ينتج عنها ستنوب عن الإنسان في مهمته لخلق نظم الرموز ومركباتها حيث تصبح الأغلبية من البشر غير فاعلين وغير قادرين على استيعاب معنى الرموز التي تخلقها التكنولوجيا، وهم بهذا سيتوجهون إلى مملكة الحيوانات قليلة الحظ في خلق الرموز، بمعنى استمرار ضعف قدرة الإنسان على التكيف الثقافي مع من حوله، والرجوع في الدائرة الحضارية الخلدونية إلى الخلف. فكما وصل العالم إلى مايسمى بالنظام العالمي أو فيما يسمى بـ (مابعد القومية) Transnationalism نرى أن فكرة القومية الأصغر حجما من النظام العالمي أصبحت بائسة، كما بدأت تظهر الجهوية والقبلية والعرقية مما أتاح وسيتيح مزيدا من فرص الصراع والاقتتال بين الثقافات المختلفة التي لم تعد تقاس بعدد الدول أو بالدوائر الحضارية، وإنما بالعدد المتنامي للمجموعات الإثنية والعرقية والدينية والمذهبية والقبلية والطبقية في الكثير من التشكيلات الاجتماعية المختلفة. هذا ما قصدته في أن التطور التكنولوجي يعني مزيدا من البؤس والشقاء للأغلبية الساحقة.

الهوامش والمراجع

(١) فرانسوا جاكوب، لعبة المكنات: بحث في تباين الحي. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩١، ص٢٠.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٠.
(٣) في سيكولوجية التعصب، أندريه هانيال [وآخرون]. ترجمة أحمد خليل أحمد. لندن: دار الساقي، ١٩٩٠، ص٣٦.
(٤) Schpaera, I., Government and Politics in Tribal Societies, 1956, P. 208.
Morgan, L., Ancient Society. London, 1958, p. 144.
(٥) كريستوفر نورس، التفكيكية: النظرية والتطبيق. ترجمة رعد عبدالجليل جواد. اللاذقية: دار الحوار، ١٩٩٦، ص٨-٩.
(٦) محمد الحداد، محمود النجار، الانثروبولوجيا، مقدمة في علم الإنسان. الكويت: المطبعة الدولية [د.ت]. ص٢١٣.
(٧) المرجع نفسه. ص٢١٦.
(٨) المرجع نفسه. ص٢٢٣.
(٩) كلود ليفي-شتراوس، الأسطورة والمعنى. ترجمة صبحي حديدي. اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٥، ص١٠.
(١٠) انظر للمناقشات حول التفكيكية في كريستوفر نورس ١٩٩٦. وفي البنيوية وما بعدها. تحرير جون شترول. ترجمة محمد عصفور. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٠٦، ١٩٩٦.
(١١) ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن. ترجمة علي مقلد. بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
(١٢) انظر إلى
Fardon, R.(ed.) Counterworks: Managing the diversity of knowledge. London: Routledge, 1995.
Moore, H.(ed.) The Future of Anthropological Knowledge. London: Routlegde, 1996.
(١٣) انظر إلى:
Salmound, A. "Self Other on Contemporary Anthropology" (23-48) in R. Fardon (ed), 1995.
(١٤) Long, N. "Globalization and Localization : New Chalenges to Rural Research" (37-59) in H. Moore (ed.), 1996.
(١٥) Palmie, S. Against Syncrotism: Africanizing and Cubanizing discources in North American - 15 Orisa Worship' (73-104 in R. fardon (ed.), 1995, p.91.
(١٦) انظر إلى
Moore, H. "The Changing Nature of Anthropolpgical Knowledge: an introductionin" (1-15) in R. Moore. (ed.), 1996.
(١٧) انظر إلى
Karim, W. Anthropology without Tears: how local sees the local and global (115-138) in R. Moore (ed.), 1996.
(١٨) صادق النيهوم، دراسة الرمز في القرآن (٥٢-٦٢) مجلة القاهرة، عدد ١٦٤، تموز ١٩٩٦.
(١٩) فاليري ليبين، مذهب التحليل النفسي وفلسفة الفرويدية الجديدة. بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١، ص٩٥. في السياق نفسه يذكر ليبين أن Super Ego هو ضمير الشخصية الداخلي وأنه مرتبة تمثل معايير المجتمع ومبادئه ونوعا من الرقابة الأخلاقية (ص٣٨). من هنا جاءت فكرتي من عمل Super Ego مرادفا للثقافة.
(٢٠) إن عدم التفريق بين الأنا والآخر أو العالمي والمحلي يعتمد أساسا عند الانثروبولوجيين الجدد على مفهوم المشاركة والمساهمة في إنتاج المعرفة، وفي تشكيل مايدعونه بالثقافة العالمية أو الكونية أمثال:
Ong., A. Anthropology, China and Modernities: the geopolitics of cultural knwoledge (60-92) inH. Moore, 1996.
R. Fardon, 1995; A. Salmoud, 1995.
(٢١) عقد مؤتمر الانثروبولوجيين في أكسفورد عام١٩٩٣ حيث كانت أهم مواضيعه تدور حول إمكانيات استخدامات المعرفة من خلال التركيز على علاقات العالمي بالمحلي. من الأعمال التي تمخض عنها المؤتمر هي: R. Fardon, 1995; H. Moore, 1996.
(٢٢) انظر الفصل الثالث من كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد. ترجمة كمال أبوديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.
(٢٣) انظر إلى الكتاب العرب في ص٤١ من رسالة الدكتوراه لـ مهنا حداد.
Arab Perspective of Judaism: A study of Image Formation in the Writings of Moslem Arab Authors, 1948-1978. State University of Utrecht, Holland, 1984 (not published).
(٢٤) المرجع نفسه، ص٤١.
(٢٥) محمد التونسي، الخطر اليهودي: بروتوكولات حكماء صهيون (الطبعة الرابعة) بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٨٠، ص٥٣.
(٢٦) عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود ويقول الحجر ووراءه يهودي، يامسلم هذا يهودي ورائي فاقتله». صحيح البخاري، جزء ٤. بيروت: عالم الكتب، ص١١٤.

(٢٧) انظر إلى
- جودت السعد، الشخصية اليهودية عبر التاريخ. بيروت: مؤسسة الدراسات العربية، ١٩٨٥، ص١٥،٣٤.
- روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية. ترجمة ونشر دار الغد العربي، القاهرة، ١٩٩٦.
(٢٨) Fardon, R. Introduction (1-22) in R. Fardon, 1995, P.1
(٢٩) Brace, C. The stages of Human Evolution. N.J.: Prentice Hall, 1995, p134.
(٣٠) على اعتبار أن اللاشعور الجمعي هو العالم الذي لا يقل أهمية وحيوية، كجزء من حياة الفرد عند الأنا العاقل وباعتباره العالم الأوسع بلاحدود. وهو ذلك المجموع من الرموز التي يشترك بها الإنسان بغض النظر عن ثقافته. أهم مثال يقدمه كارل يونغ (عميد الفرويدية الجديدة) في هذا المجال هي زلة اللسان. انظر إلى كارل يونغ، الإنسان ورموزه: سيكولوجيا العقل الباطن. ترجمة عبدالكريم ناصيف (بدون مكان نشر)، دار منارات (د.ت)، ص٥-٦.
(٣١) انظر فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ. ترجمة وتعليق حسين الشيخ. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٣.
(٣٢) Levi-Strauss, C. The View From A Far. Translated by J. Neugroschel and P. Hoss. N.Y.: Basic Books, Inc., P.p. 177-183.
(٣٣) Herner, T. Significance of the body image in schizophrenic thinking (435-466) in American Journal of Psychotherapy, vol. 10, no. 3, 1965.
(٣٤) Desjarlais, R. and A. Kleinman Violence and demoralization in the new world disorder (9-12) in Anthropology Today, Vol. 10, No.5, 1994.
(٣٥) Huntington, S. Clash of Civilizations. N.Y., 1991.
(٣٦) انظر إلى سمير امين، إمبراطورية الفوضى. ترجمة سناء أبوشقره. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١.
(٣٧) انظر إلى نعوم تشومسكي، ردع الديمقراطية. ترجمة فاضل جكتر. قبرص: عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٢. وإلى كتابه الثاني، ٥٠١ سنة والغزو المستمر. ترجمة مي النبهان. قبرص: دار المدى، ١٩٩٦.
(٣٨) Frank, A.G., Dependent Accummulation and Underdevelopment. London: Macmillan, 1978, p.282.
- بير كلاستر، مجتمع اللادولة. تعريب وتقديم محمد حسين دكروب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٢، ص٩٨-١٠٠.
(٣٩) والتر رودني، أوروبا والتخلف في إفريقيا. ترجمة أحمد القصير. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٣٢، ١٩٨٨، ص١٣٨-١٣٩.
(٤٠) C.Brace, 1995 مرجع سابق، ص١٣٤.
(٤١) المرجع نفسه، ص١٣٨.
(٤٢) Harris, M. Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology. N.Y.: HArper and Row, 1995, p.158.
(٤٣) نرى مثلا أن قبائل الأرونتا الاسترالية تمتاز بأهم الطوطميات وأكثرها تعقيدا. عند هذه القبائل نلاحظ أن خط الانحدار هو أبوي والزواج داخلي ويمكن أن يكون خارجي. اما عند شعب الباجندا (شرق إفريقيا) وهو شعب طوطمي، فإن الزواج اغترابي هذا مع العلم أن خط الانحدار هو أبوي. أما قبائل الافيكبو الطوطمية (نيجيريا) فإن الزواج الاغترابي ليس إجباريا وأن خط الانحدار مزدوج (للام وللأب معا).
انظر للفصل الثاني (القرابة والجماعات القرابية ص٤٧-٨٩) من رالف بيلز وهاري هويجر، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة. ترجمة محمد الجوهري. دون مكان نشر، ١٩٧٧.
من هذا كله جاء تساؤل فرويد وليفي-شتراوس عن علاقة الطوطم بالتنظيم الاجتماعي خصوصا مسألة الزواج ولم يتوصلا إلى معرفة طبيعة العلاقة التي تربط بين الاثنين.
- سيغموند فرويد، الطوطم والتابو. ترجمة بوعلي ياسين. اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٣، ص٣١.
- Levi-Strauss, C. Totemism. By R. Needham. Beacon, 1963.
(٤٤) انظر إلى: Girard, R., La Violence et le Sacre. Ed. Grasset, 1972, p. 77
(٤٥) التيجاني القماطي، «القدس والعنف»، محمد الجوة وأخرون، الإنسان والمقدس. تونس: الدار العربية، ١٩٩٤، ص٧٤.
(٤٦) M. Harris, 1985، مرجع سابق، ص١٦٤.
الفترة اليرموكية Yarmoukian Period، تعد من أهم الفترات في تاريخ البشرية، ففيها انتقل الإنسان من مرحلة الصيد والجمع إلى الزراعة وذلك لأن الإنسان اخترع فيها المحراث. وهي فترة تعود لمنطقة بلاد الشام (زيدان كفافي، الأردن في العصور الحجرية. عمان، ١٩٩٢).
(٤٧) بيير كلاستر، ١٩٨٢، مرجع سابق، ص٣٢.
(٤٨) مثلث التجارة الذي تأسس في القرن السابع عشر بين أوروبا وافريقيا وأمريكا اللاتينية. كانت أهميته تكمن في نقل وتبادل السلع والعبيد (الأفارقة) بين هذه القارات. انظر إلى A.G. Frank، ١٩٧٨، مرجع سابق، ص٢٨٣.
(٤٩) N. Long, 1966، مرجع سابق، ص٣٩.
(٥٠) R. Fardon, 1995، مرجع سابق، ص٤.
(٥١) انظر إلى
Robertson, R. Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of globality in A. King (ed.) Culture, Globalization-

and the Wold System. Basingtocke: Macmillan, 1991.

(٥٢) انظر إلى

Thervey, D. .From space to place and back again: reflections on the conditions of postmedernity in J. Bird et. al. (eds.) Mapping the Future, Local Cultures, Global Changes. London: Routledge, 1993.

(٥٣) انظر إلى

Giddens, A. A Contemporary Critique of Historical Meterialism. (Vol. 1) Power, Property and the State. Basingtocke: MAcmillan, 1981.

(٥٤) N. Long, 1995، مرجع سابق، ص٣٩.

(٥٥) C. Levi-Strauss, 1985، مرجع سابق، ص٢٣.

(٥٦) W.J. Karim, 1996، مرجع سابق، ص١١٥.

(٥٧) المرجع نفسه، ص١٢٠.

(٥٨) Cohen, R. Human rights and cultural relativism: The need for a new approach (1014-1017). In -59 American Anthropology, Vol. 19, No. 4, 1989.

(٥٩) Yang, H. Tradition, Travelling Theory, Anthropology and te Discourse of Modernity in China (93-115) in R. Moore (ed.), 1996, P.94

(٦٠) W.J. Karim, 1996، مرجع سابق، ص١١٨.

الإعلان العالمي

لحقوق الإنسان

اعتمد ونشر على الملأ بقرار الجمعية العامة

٢١٧ ألف (د - ٣)

المؤرخ في ١٠ (كانون الأول) ديسمبر ١٩٤٨

الديباجة

لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

ولما كان تجاهل حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال أثارت بربريتها الضمير الإنساني، وكان البشر قد نادوا ببزوغ عالم يتمتعون فيه بحرية القول والعقيدة، وبالتحرر من الخوف والفاقة، كأسمى ماترنو إليه نفوسهم.

ولما كان من الأساسي أن تتمتع حقوق الإنسان بحماية النظام القانوني إذا أريد للبشر ألا يضطروا آخر الأمر إلى اللياذ بالتمرد على الطغيان والاضطهاد.

ولما كان من الجوهري العمل على تنمية علاقات ودية بين الأمم.

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الإنسان وقدره، وبتساوي الرجال والنساء في الحقوق، وحزمت أمرها على النهوض بالتقدم الاجتماعي وبتحسين مستويات الحياة في جو من الحرية أفسح.

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالعمل، بالتعاون مع الأمم المتحدة، على ضمان تعزيز الاحترام والمراعاة العالميين لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

ولما كان التقاء الجميع على فهم مشترك لهذه الحقوق والحريات أمراً بالغ الضرورة لتمام الوفاء بهذا التعهد.

فإن الجمعية العامة تنشر على الملأ هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوصفه المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب وكافة الأمم، كيما يسعى جميع أفراد المجتمع وهيئاته، واضعين هذا الإعلان نصب أعينهم على الدوام، ومن خلال التعليم والتربية، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات، وكيما يكفلوا، بالتدابير المطردة الوطنية والدولية، الاعتراف العالمي بها ومراعاتها الفعلية، فيما بين شعوب الدول الأعضاء ذاتها وفيما بين شعوب الأقاليم الموضوعة تحت ولايتها على السواء.

المـــادة ١

يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المـــادة ٢

لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسياً وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر.

وفضلاً عن ذلك، لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أم موضوعاً تحت الوصاية أم غير متمتع بالحكم الذاتي أم خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته.

المـــادة ٣

لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه.

المـــادة ٤

لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده، ويحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

المـــادة ٥

لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة.

المـــادة ٦

لكل إنسان، في كل مكان، الحق بأن يعترف له بالشخصية القانونية.

المـــادة ٧

الناس جميعا سواء أمام القانون، وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دونما تمييز، كما يتساون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الإعلان ومن أي تحريض على مثل هذا التمييز.

المـــادة ٨

لكل شخص حق اللجوءإلى المحاكم الوطنية المختصة لإنصافه الفعلي من أية أعمال تنتهك الحقوق الأساسية التي يمنحها إياه الدستور أو القانون.

المـــادة ٩

لا يجوز اعتقال أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً.

المـــادة ١٠

لكل إنسان، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، الحق في أن تنظر قضيته محكمة مستقلة ومحايدة، نظرا منصفاً وعلنياً، للفصل في حقوقه والتزاماته وفي أية تهمة جزائية توجه إليه.

المـــادة ١١

١ - كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن يثبت ارتكابه لها قانوناً في محاكمة علنية تكون قد وفرت له فيها جميع الضمانات اللازمة للدفاع عن نفسه.

٢ - لا يدان أي شخص بجريمة بسبب أي عمل أو امتناع عن عمل لم يكن في حينه يشكل جرماً بمقتضى القانون الوطني أو الدولي، كما لا توقع عليه أية عقوبة أشد من تلك التي كانت سارية في الوقت الذي ارتكب فيه الفعل الجرمي.

المـــادة ١٢

لا يجوز تعريض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو في شؤون أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، ولا لحملات تمس شرفه وسمعته. ولكل شخص حق في أن يحميه القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

المـــادة ١٣

١ – لكل فرد حق في حرية التنقل وفي اختيار محل إقامته داخل حدود الدولة.

٢ – لكل فرد حق في مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده، وفي العودة إلى بلده.

المـــادة ١٤

١ – لكل فرد حق التماس ملجأ في بلدان أخرى والتمتع به خلاصاً من الاضطهاد.

٢ – لا يمكن التذرع بهذا الحق إذا كانت هناك ملاحقة ناشئة بالفعل عن جريمة غير سياسية أو عن أعمال تناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها.

المـــادة ١٥

١ – لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.

٢ – لا يجوز، تعسفاً، حرمان أي شخص من جنسيته، ولا من حقه في تغيير جنسيته.

المـــادة ١٦

١ – للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ، حق التزوج وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين، وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله.

٢ – لا يعقد الزواج إلا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء كاملاً لاإكراه فيه.

٣ – الأسرة هي الخلية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المـــادة ١٧

١ – لكل فرد حق في التملك، بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

٢ – لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

المـــادة ١٨

لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

المـــادة ١٩

لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

المـــادة ٢٠

١ - لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية.

٢ - لا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما.

المـــادة ٢١

١ - لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية.

٢ - لكل شخص، بالتساوي مع الآخرين، حق تقلد الوظائف العامة في بلده.

٣ - إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو بإجراء مكافىء من حيث ضمان حرية التصويت.

المـــادة ٢٢

لكل شخص، بوصفه عضواً في المجتمع، حق في الضمان الاجتماعي، ومن حقه أن توفّر له، من خلال المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق مع هيكل كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا غنى عنها لكرامته ولتنامي شخصيته في حرية.

المـــادة ٢٣

١ - لكل شخص حق في العمل، وفي حرية اختيار عمله، وفي شروط عمل عادلة ومرضية، وفي الحماية من البطالة.

٢ - لجميع الأفراد، دون أي تمييز، الحق في أجر متساو على العمل المتساوي.

٣ - لكل فرد يعمل حق في مكافأة عادلة ومرضية تكفل له ولأسرته عيشة لائقة بالكرامة البشرية، وتستكمل، عند الاقتضاء، بوسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

٤ - لكل شخص حق إنشاء النقابات مع آخرين والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه.

المـــادة ٢٤

لكل شخص حق في الراحة وأوقات الفراغ، وخصوصاً في تحديد معقول لساعات العمل وفي إجازات دورية مأجورة.

المـــادة ٢٥

١ - لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهة له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والمسكن والعناية الطبية وصعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية، وله الحق في ما يأمن به الغوائل في حالات البطالة أو المرض أو العجز أو الترمل أو الشيخوخة أو غير ذلك من الظروف الخارجة عن إرادته والتي تفقده أسباب عيشه.

٢ - للأمومة والطفولة حق في رعاية ومساعدة خاصتين. ولجميع الأطفال حق التمتع بذات الحماية الاجتماعية سواء ولدوا في إطار الزواج أو خارج هذا الإطار.

المـــادة ٢٦

١ - لكل شخص حق في التعلم. ويجب أن يوفر التعليم مجاناً، على الأقل في مرحلتيه الابتدائية والأساسية. ويكون التعليم الابتدائي إلزامياً. ويكون التعليم الفني والمهني متاحا للعموم. ويكون التعليم العالي متاحاً للجميع تبعا لكفاءتهم.

٢ – يجب أن يستهدف التعليم التنمية الكاملة لشخصية الإنسان وتعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية. كما يجب أن يعزز التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم وجميع الفئات العنصرية أو الدينية، وأن يؤيد الأنشطة التي تضطلع بها الأمم المتحدة لحفظ السلام.

٣ – للآباء، على سبيل الأولوية، حق اختيار نوع التعليم الذي يعطى لأولادهم.

المادة ٢٧

١ – لكل شخص حق المشاركة الحرة في حياة المجتمع الثقافية، وفي الاستمتاع بالفنون، والإسهام في التقدم العلمي وفي الفوائد التي تنجم عنه.

٢ – لكل شخص حق في حماية المصالح المعنوية والمادية المترتبة على أي إنتاج علمي أو أدبي أو فني من صنعه.

المادة ٢٨

لكل فرد حق التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقق في ظله الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحققاً تاماً.

المادة ٢٩

١ – على كل فرد واجبات إزاء الجماعة، التي فيها وحدها يمكن أن تنمو شخصيته النمو الحر الكامل.

٢ – لا يخضع أي فرد، في ممارسة حقوقه وحرياته، إلا للقيود التي يقررها القانون مستهدفاً منها، حصراً، ضمان الاعتراف الواجب بحقوق وحريات الآخرين واحترامها، والوفاء بالعادل من مقتضيات الفضيلة والنظام العام ورفاه الجميع في مجتمع ديمقراطي.

٣ – لا يجوز في أي حال أن تمارس هذه الحقوق على نحو يناقض مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها.